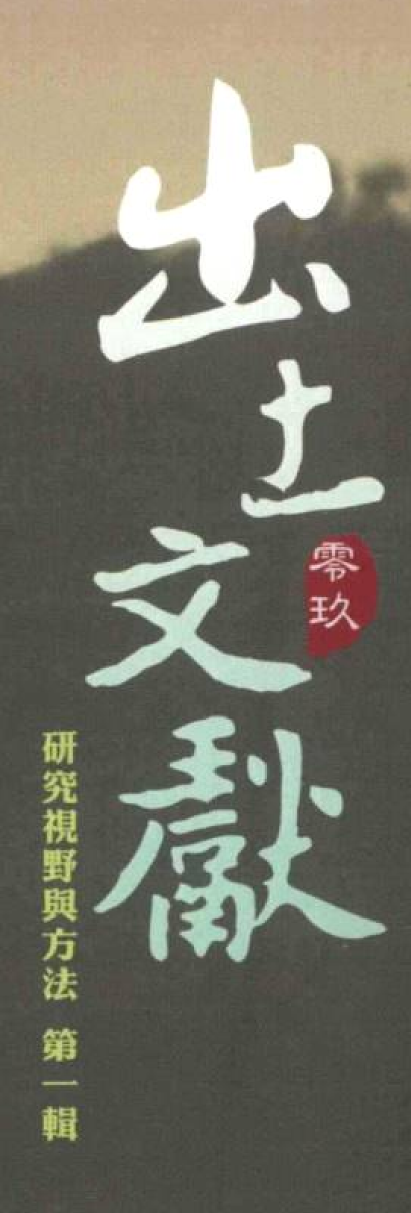


研究視野與方法 第一輯

．政大中文系 編印．

出土文獻
研究視野與方法
第一輯

國立政治大學中國文學系

國家圖書館出版品預行編目

出土文獻研究視野與方法. ／
國立政治大學中國文學系主編. -- 一版. --
臺北市 ： 政大中文系 ： 秀威資訊科技發行,
2009. 10
冊 ； 公分

POD 版

ISBN 978-986-02-0196-3（第 1 輯 ： 平裝）

1. 簡牘學 2. 研究方法 3. 文集

796.807 98018916

出土文獻研究視野與方法第一輯

主 編 者 ：國立政治大學中國文學系
發 行 人 ：高桂惠
執行編輯 ：林淑禎
封面設計 ：陳招財
出 版 者 ：國立政治大學中國文學系
臺北市指南路二段 64 號
電話：（02）29387041-2
傳真：（02）29393834
Email：nccuchi@nccu.edu.tw
編印發行 ：秀威資訊科技股份有限公司
臺北市內湖區 114 瑞光路 583 巷 25 號 1 樓
電話：（02）26579211-16
傳真：（02）26579106

2009 年 10 月 POD 一版
定價：340 元

緣起

它是最古老的文字，也是最年輕的文字。

——蔣勳《漢字書法之美：舞動行草》[1]

《晉書·張華傳》載有龍泉、太阿出土，氣沖斗牛故事[2]，以事涉玄虛，很難究詰，而其所謂「斗牛之間常有紫氣」，也很難用現在的辭彙表現，但氣沖斗牛用來形容「出土文獻」出於千年塵封之地，形成最新論述，言其驚天動地，則是頗為貼切的形容。從 1949 年至 1966 年長沙、信陽、江陵等地出土戰國楚簡八百餘枚；1959 年武威東漢墓出土竹簡《儀禮》九篇；1972 年臨沂銀雀山西漢墓出土竹簡四千餘枚，多為兵書；1973 年長沙馬王堆出土帛書二十六件，十二萬餘字；1975 年雲夢睡虎地出土簡冊一千餘枚，多為法律文書；1990 年至 1992 年敦煌懸泉置先後三次出土漢簡近二萬枚；1993 年荊門郭店出土戰國楚簡八百餘枚；1995 年上海博物館從香港市場購得一千二百餘枚戰國竹簡；1996 年湖南長沙走馬樓發現十萬多枚三國吳簡；2002 年湖南湘西龍山縣里耶古城一號井出土三萬六千餘枚秦簡等[3]，舉其大端，已可見其內容之豐富。從郭店楚簡對先秦儒學的補充，上博簡釋讀的出版，晚近清華大學收購的戰國竹簡，屢屢牽動學界眼光，撼動學術成說，影響所及，甚至成為思考反省的動力，李學勤先生高倡「走出疑古時代」[4]；葛兆光先生則籲請重新構想（reconceptualizing）、重新改寫（rewriting），將出土文獻納入思想史的範疇當中[5]。在「古來新學問起，大都由於新發現」的前提下[6]，「出土文獻」，可以說是最古老的東西，也是最新穎的學問。

---

[1] 蔣勳撰，《漢字書法之美》（臺北：遠流出版事業公司，2009 年 9 月），頁 275。

[2] 唐·房玄齡等撰，《晉書》（北京：中華書局，1974 年 11 月）卷 36，〈張華〉，頁 1075。

[3] 沈頌金撰，《二十世紀簡帛學研究》（北京：學苑出版社，2003 年 8 月），頁 61-74。

[4] 李學勤撰，《走出疑古時代》（瀋陽：遼寧大學出版社，1997 年 12 月），頁 19。

[5] 葛兆光撰，〈思想史視野中的考古與文物〉，《文物》第 2000 年第 1 期，頁 74～76。

[6] 王國維撰，〈最近二三十年中中國新發現之學問〉，《王觀堂先生全集》（臺北：文華出版公司，1968 年 3 月）冊五，頁 1915。

然而溯其根源，民國以來就有諸多新出材料，殷墟甲骨卜辭、流沙墜簡、敦煌文書、內閣大庫檔案等，號稱「四大新史料發現」，百年以來，引起風潮[7]，學界深耕細耘，論者蠭出，成果斐然，臺灣承繼學術傳統，早已深化於各種論述當中，「甲骨」、「簡牘」、「敦煌」皆為顯學。在兩岸阻隔情況下，頗有殷墟、敦煌在大陸，而「甲骨學」、「敦煌學」在臺灣的期許，甚至從內容的討論更化為形式的追求，所謂「第一手資料」成為研究奉行的典律，隱然成為學術論文預設的標準。然而後續出土材料，不論數量多寡，內容如何，臺灣顯然只能退居於「第二手」，成為資訊接受者。在此議題上，臺灣似乎僅能從主動變成被動；詮釋變成注釋；建構變成解構，差異性的學術路徑，消蝕學術的主體性，也違戾了長久以來的學術信念，於是視而不見者，有之；視為歷史汰餘者，有之；另一方面卻也有人執一而論，盡掩前說，抑揚之間，缺乏平準，形成各自論說的形態，於是必須留意，又深有疑慮的觀點，成為學界普遍的態度。只是隨著出土漸多，龐大材料，已經讓人無可迴避，出土文獻勢必成為各學科必須關注的棘手問題。從甲骨文、金文、玉石文、陶文、璽文、瓦當文、貨幣文、鏡銘、簡牘文、帛書等商周秦漢文字資料，以及晉唐碑刻、敦煌寫卷、吐魯番文書等，不同時期材料更迭而出，甚至是有計畫的發掘，未來之發現，實難預料。然而豐富的文獻內容，以及學術影響，並非僅是歷史一端，包括古文字、音韻等語言文字方面的檢討，古代史與社會史的分析，兵制法律沿革的釐清，邊政與文化的交流，神話宗教的了解，文學材料的補充，歷史文獻典籍的參證，學術史的建構等，相關而及，歷史、哲學、文學、法律、社會、人類學、宗教學、考古學、語言學等，涉及是跨領域、跨學科的內容，其中整合工作，有賴納入思想史的詮釋架構，提供更為周全精確的論述語言。於此臺灣有直接傳統的優勢，有文字論述能力，有不同學科的對話平台，古今中西，理論思潮相互激盪，多元思考，成為學界共識。如果翻轉視角，出土文獻其實是需要更多元的論述與檢討[8]，從文字釋讀變成文獻的

---

[7] 陳寅恪撰，《陳寅恪先生論文集》（臺北：九思出版社，1977 年 6 月）〈敦煌劫餘錄序〉云：「一時代之學術，必有其新材料與新問題。取用此材料，以研求問題，則為此時代之新潮流。治學之士得預此潮流者，謂之預流（借用佛教初果之名）。其未預者，謂之未入流。此古今學術史之通義，非彼閉門造車之徒所能同喻者也。」頁 1377。

[8] 葉國良撰，〈二重證據法的省思〉，收入葉國良、鄭吉雄、徐富昌編《出土文獻研究方法論文集（初集）》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2005 年 9 月），頁 8～9。

釐清；從個別的觀察變成學科的整合；從新舊說法衝突進而整合分歧，形成全新論述，唯有更宏觀的視野，以及多元的思考，才能於學術開展新契機。

本系於 2007 年成立「出土文獻研究群」，由系上同仁以及研究生共組研讀會，一方面藉由出土文獻的釋讀，深究新材料內容；另外也廣邀海內外學者蒞校演講，增加訊息交流，在掌握最新資料原則下，期許整合不同學門專長，作為後續研究與教學的參考。為求有更宏大的視野，研讀內容固然關注最新的出土簡帛，然而思考所在，則是從民國以來甲骨卜辭、敦煌寫卷，直至最近新出之簡帛材料，期許吸納百年來的學術發現，思索可以整合的詮釋觀點，建立更為完整的思想脈絡。立意所在，並不僅止於了解簡帛材料而已，而是期待完成詮釋的主體精神，以及思考的眼光。所以從文學到思想，從經學到佛學，從儒家到道家，從神話到法律，藉由不同學科的思考角度，掌握新出文獻內容，進而凝聚有關出土文獻議題的共識，兩年以來，邀請學者有楊逢彬教授、淺野裕一教授、羅宗濤教授等，參與成員包括王志楣教授、林宏明教授、洪燕梅教授、高莉芬教授、陳伯适教授、蕭裕民教授等，從不同領域，導讀出土材料，交流彼此意見，形成運作模式。至今釋讀有十場，材料包括甲骨卜辭、鐘鼎銘文、尹灣漢簡、郭店簡、上博簡、馬王堆帛書等，從文字綴聯釋讀，到圖像文化分析，從語法敘事，到思想史的檢討，整合不同學科，開展諸多論述內容。

然而「出土文獻研究群」不應只是系上師生的研讀工作而已，2009 年六月十三日，以「2009 年出土文獻研究視野與方法」為題，分別以「秦文化與周易」、「出土文獻與道家」、「出土文獻與文字考釋」三個論題，共計十篇論文，舉辦學術研討會，發表人除研究群成員外，也邀請研究所同學，以及校外專業研究者共同參與，藉由研討形式，深化學術交流與傳承工作。並且邀請趙中偉教授、曾春海教授、蔡哲茂教授擔任主持與講評工作，由業師董金裕教授擔任觀察人，改變與談方式，用意所在，乃是藉由前輩學者的引領與指導，協助學術議題後續更為宏觀的思考，凡此皆是研究群共議共決，以及前後任主任林啟屏教授、高桂惠教授支持的結果，會後論文完成審查，林淑禎助教連繫結集，功不可沒，在此一併致謝。由於擔任今年召集人工作，乃敘其緣起，置於其端。朱熹〈齋居感興〉二十之十二云：「《大易》圖象隱，《詩》、《書》簡編訛；《禮》、《樂》划交喪，《春秋》魚

魯多。瑤琴空寶匣，絃絕將如何？輿言理餘韻，龍門有遺歌。」[9]在指南山麓，吾人深寄承續傳統，開展新局使命，期許出土文獻的研讀與思考有更深入的成果。

陳逢源于政大百年樓 2009/11/10

[9] 朱熹撰，〈齋居感興〉二十之十二，《朱子文集》（陳俊民校編，臺北：德富文教基金會，2000 年 2 月）第一冊，卷 4，頁 149。

目次

*本刊論文均經兩位校外相關領域學者專家審查通過。

出土簡帛《周易》參校鄭玄與王弼異文
——異文考釋與版本問題之探討

陳伯适*

提要

《易經》作為最古老的典籍，歷經長期的傳衍，異文的存在為無法避免的必然現象，而其形成因素的複雜性，也使回歸原始、正本清源的考正工作，產生一定的困難度，甚至有難以釐清的困境；這種難度與困境，在出土文獻的不斷問世之後，似乎露出部份的曙光。鄭玄與王弼二家在易學史上都有舉足輕重的影響力，二家之學從後漢到魏晉南北朝時期，互有消長，對易學史之影響洵為深遠。本文主要藉由過去學者對出土帛書《周易》與上博竹書《周易》釋讀考定的基礎上，進一步以之參校鄭玄與王弼之異文，對照出彼此的異同，並且探討其背後可能傳達出的文本流衍上之今古版本問題與其原本文義的可能性，尤其是竹書本的出現，是否就能解決今古文的問題，以及鄭、王今古文的可能面向。

關鍵字：鄭玄；王弼；帛書《周易》；竹書《周易》；異文

一、前言

典籍文獻，代代相承，隨著時間的久遠，必然衍生異文、形成文本不同的現象。俞樾《古書疑義舉例》中提到，「夫周、秦、兩漢，至於今遠矣。執今人尋行數墨之文法，而以讀周、秦、兩漢之書，譬猶執山野之夫，而與言甘泉建章之巨麗也。夫自大小篆而隸書而真書，自竹簡而

---

* 陳伯适現職為國立政治大學中國文學系助理教授。

縑素而紙，其為變也屢矣。執今日傳刻之書，而以為是古人之真本，譬如聞人言筍可食，歸而煮其簀也」。[1]異文的形成，乃至用文的差異，主要涉及到時空的流轉所造成的文字變異，例如從甲骨文、大篆、小篆到楷書，文字本身的演化，以及區域性運用上的不同，自然造成異文的情形。同時，書寫者或傳述者本身，由於對文獻判讀上的不同、師學的差異、傳抄過程中所形成的錯誤，以及主流學術的影響，都可能造成異文的現象。其中尤其是主流學術的影響，例如鄭玄與王弼，作為代表魏晉時期的主流易學，在當時自然有其典範性的極大影響力，而他們本身可能的錯誤，也往往使後人盲從於典範或有未及判定與無從判定的狀況下將錯就錯了。《易經》作為最古老的典籍，也是儒家的聖典，歷經秦火而為至今保存最完整的經典之一，但是，阮元在《周易注疏校勘記．序》中認為「《易》之為書最古，而文多異字」，[2]而柯劭忞在《續修四庫全書提要》裡也提到，「《易》異文較諸經尤多，師讀不同，文以音異，義又以文異，文有今古，有通假，有傳寫之譌，紛紜雜揉，不易爬梳」。[3]的確，異文的存在，本來就是典籍文獻傳述過程中必然的現象，而其形成因素的複雜性，也使回歸原始、正本清源的考正工作，產生一定的困難度，甚至有難以釐清的困境；這種難度與困境，在出土文獻的不斷問世之後，似乎露出部份的曙光。

鄭玄與王弼二家在中國經學史、易學史上都有舉足輕重的影響力，二家的交集明顯反映在魏晉南北朝時期，從鄭氏的優勢，到鼎足的局面、鄭學漸次衰微，入唐之後王弼則獨領風華，包括鄭氏在內的漢《易》從此殞落。鄭玄的治經，學有師承而不墨守家法，「囊括大典，網羅眾家，刪裁繁誣，刊改漏失」，[4]博采廣攬，綜理異同，折衷辨正，有「如溟海之納江河，而復為百川之所宗」，[5]深得日後經學家所重，有其崇隆地位而不墜。他的易學，繼

[1] 俞樾，《古書疑義舉例．序》（日本：京都市，株式會社中文出版社，1969年9月初版），頁1。

[2] 阮元，《周易注疏校勘記．序》。引自《十三經注疏》本《周易》（臺北：藝文印書館，1997年8月初版13刷），頁25。

[3] 柯劭忞，《續修四庫全書提要．易經異文釋》。引自趙韞如編次《大易類聚初集．易經異文釋》第20冊（臺北：新文豐出版公司，1983年10月初版），頁523。

[4] 范曄，《後漢書．鄭玄列傳》，卷三十五（北京：中華書局二十四史《後漢書》版本，1997年11月1版），頁1213。

[5] 胡自逢，《周易鄭氏學》（臺北：文史哲出版社，1969年8月嘉新初版，1990年7月

承與會通西漢孟、焦、京、費、馬諸儒之學，又以授受馬融之學為主，大抵囊括今古，詁訓《易》義，賡續《易經》原旨。[6]至於王弼，《隋書．經籍志》指出，「後漢陳元、鄭眾，皆傳費氏之學。馬融又為其傳，以授鄭玄。玄作《易注》，荀爽又作《易傳》。魏代王肅、王弼，並為之注。自是費氏大興，高氏遂衰」。[7]學者普遍認為其學源於費氏古《易》，也受費氏一系之影響；特別是漢末魏初，費氏古《易》至鄭《易》大興，王氏之學當多少受到鄭氏學的影響。然而王弼開啟了新一波的義理之學，已遠非費氏之學所能牢籠，且王弼之學，面對玄學思潮下的優勢，逐漸取代了鄭玄而進入獨尊的境域，因為王弼之學，鄭玄因此沒落；鄭學的沒落，絕非優勝劣敗使然，在諸多主客觀因素的迫使之下，鄭學只能黯然隱退。鄭學為王學所取代，除了文義詮釋內容上的以王學為主之外，在文本的用字上，也以王學傳本為基準，這種包括文本用字上的取代，更反映出王弼易學的權威性。鄭玄與王弼雖在易學史上各領其光輝的顯耀風潮，但二家皆與費氏古《易》淵源深厚，在文本文字根據上大抵不應有太大的差異，但實際上並非如此；在文本異字的問題上，今傳王弼本，與鄭玄佚文相較，其眾多異文的情形，可以想像王弼之學何以一直要追求獨尊的源由，因為異字的存在，文本與文義上的太多之歧異，所以到了孔穎達《周易正義》，希望尋求一致的標準，消除當中可能存在的不同。

晚近出土《周易》之相關文獻，掀起了包括文本、易學史與有關易學議題的討論，帶動了有關研究的風潮。出土文獻中較為完整與較具影響者，包括 1973 年 12 月長沙馬王堆 3 號漢墓出土的帛書《周易》，包括

文 1 版），頁 3。

[6] 歷來學者研究鄭玄之學，大抵認為他囊括今古，會通孟、焦、京、費、馬諸儒之學，而《後漢書．儒林列傳》指出：「建武中，范升傳孟氏《易》，以授楊政，而陳元、鄭眾皆傳費氏《易》，其後馬融亦為其傳。融受鄭玄，玄作《易注》，荀爽又作《易傳》，自是費氏興，而京氏遂衰。」所以，鄭玄仍以傳自馬融的費氏古《易》為主。鄭玄之《易》作，《隋書．經籍志》著錄有《周易》九卷，署名鄭注；又有《周易馬鄭二王四家集解》十卷；《新唐書》有《鄭氏注周易》十卷、《馬鄭二王集解》十卷。傳至宋代，《崇文總目》記載的鄭作，僅稱《鄭氏易註》一卷，只存者為〈文言〉、〈說卦〉、〈序卦〉、〈雜卦〉四篇；爾後此作亦不復見，蓋亡佚於北宋、南宋之間。宋代王應麟始為之輯佚，而清代惠棟更因之而有功，後人又增以補正，如胡自逢者即是。

[7] 魏徵等撰，《隋書．經籍志》（北京：中華書局二十四史《隋書》版本，卷三十二，1997 年 11 月 1 版），頁 912。

經傳的內容，可以說是目前出土易學文獻中最為龐大者，時間點約在西漢文帝時期；[8]因此，此一版本代表著西漢前期的重要易學版本。另外，1994 年上海博物館於香港文物市場所購藏的戰國楚竹書《周易》，則為目前所見最早的《周易》版本。[9]此一版本的出現，多數學者肯定該本所根據的乃先秦時期的古本，例如劉大鈞先生特別認為它是以六國文字抄寫的古文本。[10]從時間的概念而言，帛書本與竹書本確實都很古，[11]但是古的程度與實際情形如何，則很難判定其確切實情，但因為它的早出，所以它代表了某程度的「古」了，也相對較接近原始的狀態，也同時相對較符合文獻的本真與本義。多年來學者們透過前此二本《周易》文獻校定今本，已得到諸多豐碩的成果。本文希望藉由過去學者釋讀考定的基礎上，進一步以之參校鄭玄與王弼之異文，對照出彼此的異同，並且探討其背後可能傳達出的文本流衍上之今古版本問題與其原本文義的可能性，尤其是竹書本的出現，是否就能解決今古文的問題，以及鄭、王今古文的可能面向。

二、鄭王二家之異文

鄭氏易學由鼎盛而寖衰，終至散亡的命運，南宋王應麟首開輯佚，成《周易鄭康成注》一卷。惠棟以漢學為志，復原鄭《易》，承王氏所輯而後增補，作《新本鄭氏周易》三卷，誠其有功；為其考索鄭《易》之最重要者。由於鄭《易》之不全，文獻之不足徵，已難窺其易學全豹，有清時期，申論其學者，不勝其數，早言而有功者，也當首推惠棟。惠棟考索鄭氏之學，表現在其《易》注輯佚之增補，以及較具爭議性的爻辰說之考察上，

---

[8] 從馬王堆墓葬推論年代的問題，一號墓墓主為第一代軑侯利蒼的妻子，為入葬最晚者，與三號墓有數年之差。二號墓墓主為第一代軑侯利蒼，死於西元前 186 年，距今將近二千二百年。三號墓墓主為利蒼兒子，葬於西元前 168 年，亦即漢文帝前元十二年。

[9] 楚竹書《周易》2004 年 4 月正式發行，名為《上海博物館藏戰國楚竹書（三）》。中國科學院上海原子核研究所超靈敏小型回旋加速器質譜計實驗室的測年報告，竹簡距今時間為 2257±65 年。楚竹書《周易》共 58 支簡，涉及 34 個卦，共 1806 字，其中有 3 個合文，8 個重文，還有 25 個卦畫。只有經沒有傳。

[10] 劉大鈞，〈今、帛、竹書《周易》與今、古文問題〉，《周易研究》第 2 期（2005 年）頁 3-8。

[11] 本論文後文之論述，對於馬王堆帛書《周易》本，簡稱為帛書本，而上海博物館竹簡《周易》本則稱作竹書本。

使鄭《易》從南北朝乃至入唐以後，王弼之學的獨領風騷，從此中絕之後，能再見其貌。

漢代易學的發展，主要有兩個脈絡，一是由田何傳授於施讎、孟喜、梁丘賀到京房一系的立於官學，號稱今文經的版本，[12]一是當時民間流傳的費直古文經版本。漢代官方公告的熹平石經即採當時的今文經版本，而費氏之學卻在東漢之後漸漸佔有主流的市場，一直到了魏晉時期，更是獨領風騷；鄭玄受學於馬融，專主費氏古《易》，而王弼之學淵源於劉表，又上溯費直，[13]鄭、王二家主導了魏晉南北朝時期的易學發展，也代表著費氏易學的主流地位。

鄭玄之學，從東漢以來就有立於官學與學術傳衍上的優勢，並延續至魏晉，一直到了入晉以後，形成南北分立的局面，《隋書．儒林列傳》特別指出，「南北所治，章句好尚，互有不同。江左《周易》則王輔嗣」，

---

[12] 《漢書．儒林傳》云：「丁寬字子襄，梁人也。初梁項生從田何受易時，寬為項生，從者讀《易》精敏，材過項生，遂事何。學成，何謝寬，寬東歸，何謂門人曰：《易》以東矣！寬至雒陽，復從周王孫受古義，號《周氏傳》。景帝時，寬為梁孝王將軍，距吳楚，號丁將軍，作《易說》三萬言，訓故舉大誼而已，今小章句是也。寬授同郡碭田王孫，王孫授施讎、孟喜、梁丘賀，繇是《易》有施、孟、梁、丘之學。」（文見班固《漢書．儒林傳》，卷八十八。）本傳載丁寬作《易說》三萬言，而《漢書．藝文志》則又有《丁氏八篇》，班固自注「名寬」，此八篇可能即是本傳中所記的《易說》，不見於《隋書．經籍志》。丁寬與田王孫、服生、項生為同學，而丁寬一系之施、孟、梁丘之學，成為今傳漢代易學源流之主要傳系。

[13] 鄭玄傳費氏古《易》，參見《後漢書．儒林列傳》云：「建武中，范升傳孟氏《易》，以授楊政，而陳元、鄭眾皆傳費氏《易》，其後馬融為其傳。融授鄭玄，玄作《易注》，荀爽又作《易傳》。自是費氏興，而京氏遂衰。」東漢後期，費氏《易》發展到了鄭玄與荀爽時，取代了京房所代表的今文經易學，進入了費氏古《易》的時代。《隋書．經籍志》亦云：「後漢陳元、鄭眾，皆傳費氏之學。馬融又為其傳，以授鄭玄。玄作《易注》，荀爽又作《易傳》，魏代王肅、王弼並為之注。自是費氏大興，高氏遂衰。」《四庫提要》也指出：「弼之說《易》，源出費直。」古文《易》傳至王肅、王弼等人時，高氏衰而費氏獨領，王弼所傳屬費氏《易》。另外，焦循《周易補疏．敘》云：「東漢末以《易》名家者稱荀、劉、馬、鄭。荀謂慈明爽，劉謂景升表。表之受學于王暢，暢為粲之祖父，與表皆山陽高平人。粲族兄凱為劉表女婿，凱生業，業生二子，長宏，次弼。粲兒子既誅，使業為粲嗣。然則王弼者，劉表之外曾孫。即暢之嗣玄孫業。弼之學蓋淵源于劉，根本于暢。宏字正宗，亦撰《易義》。王氏兄弟皆以《易》名，可知其所受者遠矣。」指出王弼易學與荊州學派的淵源極深。王弼所處的年代，已是古《易》大興之時。因此，鄭、王二家所傳，易學史上普遍認為是以傳述古學為主。

河、洛「《周易》則鄭康成」，[14]北方易學以鄭玄為主，特重章句，多承兩漢學風，而南方則代表王弼的義理玄風之學。陸德明《經典釋文》也特別指出到了西晉末年的永嘉之亂，「唯鄭康成、王輔嗣所注行于世，而王氏為世所重」，一種以鄭、王之爭的態勢已然確立。[15]但是，從東晉以後王弼易學的立於官學，王弼易學的擴張，也預示著鄭學的浸微；到了南北朝，王學的優勢不斷的擴伸，到了入唐以後，孔穎達的《五經正義》之確立，王學之外的漢代易學，從此難以再現風華，而鄭玄易學也無法倖免，終至其傳世《易》著從此亡佚。歷經宋代王應麟與清代惠棟的輯佚蒐考，鄭《易》仍不存其百之一。鄭、王二家之學，雖與費氏古《易》淵源甚深，但今以現存鄭《易》之佚文，參照於王弼今傳版本，鄭、王二家之異文處處可見，相異者約如下表所示。

出處	鄭玄之異文	王弼之異文
乾《文言》	君子進德脩業，及時，故無咎。	君子進德修業，欲及時，故無咎。
乾《文言》	亢龍有悔，窮之災也。	亢龍有悔，窮志災也。
乾《文言》	乾始而以美利利天下。	乾始能以美利利天下。
坤《文言》	為其慊于陽也，故稱龍焉。	為其嫌於無陽也，故稱龍焉。
屯《象傳》	君子以經論。	君子以經綸。
屯六二	乘馬般如，匪冦昏冓。	乘馬班如，匪寇昏媾。
屯六三	君子機，不如舍。	君子幾，不如舍。
蒙九二	苞蒙。	包蒙。

[14] 《隋書．儒林列傳》云：「自晉室分崩，中原喪亂，五胡交爭，經籍道盡。……南北所治，章句好尚，互有不同。江左《周易》則王輔嗣，《尚書》則孔安國，《左傳》則杜元凱。河、洛《左傳》則服子慎，《尚書》、《周易》則鄭康成。《詩》則並主於毛公，《禮》則同遵於鄭氏。大抵南人約簡，得其英華，北學深蕪，窮其枝葉。」見魏徵等撰《隋書．儒林列傳》，卷七十五，頁 1705-1706。

[15] 陸德明《經典釋文》云：「永嘉之亂，施氏、梁丘之《易》亡。孟、京、費之《易》，人無傳者，唯鄭康成、王輔嗣所注行于世，而王氏為世所重。今以王為主，其《繫辭》已下王不注，相承以韓康伯注續之，今亦用韓本。」（見陸德明《經典釋文．序錄》，卷一，臺北：臺灣商務印書館景印文淵閣四庫全書本第 182 冊，1986 年 3 月初版，頁 363。）永嘉之亂，成為易學發展過程中的一個重要轉化時間，代表漢代的今古文《易》之主要《易》家，已漸漸退出學術的主流場域，而鄭、王之爭的態勢已然確立。

蒙上九	繫蒙。	擊蒙。
需九三	致戎至。	致寇至。
訟卦辭	有孚咥。	有孚窒。
師九二	王三賜命。	王三錫命。
比九五	王用三敺，失前禽。	王用三驅，失前禽。
履卦辭	履虎尾，不噬人，亨。	履虎尾，不咥人，亨。
履上九	視履考詳。	視履考祥。
泰九二	苞荒。	包荒。
否九四	𠃬離祉。	疇離祉。
同人九四	乘其庸	乘其墉。
大有《象傳》	明辯遰也。	明辯晢也。
謙《象傳》	君子以捊多益寡。	君子以裒多益寡。
豫六二	砎于石。	介于石。
賁初九	舍輿而徒。	舍車而徒。
賁初九《象傳》	義不乘也。	義弗乘也。
賁六四	賁如，燔如。	賁如，皤如。
復六三	顰復。	頻復。
復上六	有烖眚。	有災眚。
大畜九三	良馬逐逐。	良馬逐。
大畜六四	童牛之梏，元吉。	童牛之牿，元吉。
大過九二	枯楊生荑，老夫得其女妻。	枯楊生稊，老夫得其女妻。
坎六三	檢且枕。	險且枕。
坎六四	尊酒，簋貳，用缶，內約自牖。	樽酒，簋貳，用缶，納約自牖。
離九三	不擊缶而歌，則大耋之差。	不鼓缶而歌，則大耋之嗟。
離六五《象傳》	麗王公也。	離王公也。
咸上六《象傳》	媵口說也。	滕口說也。
恆初六	濬恒。	浚恒。
大壯九三	纍其角。	羸其角。
大壯上六《象》	不祥也。	不詳也。
晉《象傳》	君子以自照明德。	君子以自昭明德。
晉六五	矢得勿恤。	失得勿恤。

明夷《彖傳》	文王似之……箕子似之。	文王以之……箕子以之。
明夷六二	明夷，睇于左股。	明夷，夷于左股。
睽六三	其牛犁。	其牛掣。
睽上九	後說之壺。	後說之弧。
蹇初六《象傳》	宜待時也。	宜待也。
損《象傳》	君子以徵忿懫欲。	君子以懲忿窒欲。
夬九三	壯于頯。	壯于頄。
夬九四	其行越趄。	其行次且。
姤《象傳》	后以施命詰四方。	后以施命誥四方。
困九二	困于酒食，朱韍方來。	困于酒食，朱紱方來。
鼎九四	九四：鼎折足，覆公餗，其刑剭。	鼎折足，覆公餗，其形渥。
艮九三	艮其限，列其𦟝。	艮其限，列其夤。
豐初九	遇其妃主。	遇其配主。
豐九三	豐其葟，日中見味。	豐其沛，日中見沫。
豐上六《象傳》	豐其屋，天瘵祥也；闚其戶，閴其無人，自戕也。	豐其屋，天際翔也；闚其戶，閴其無人，自藏也。
兌《象傳》	離澤兌。	麗澤兌。
《繫辭上》	八卦相蕩。	八卦相盪。
《繫辭上》	原始及終。	原始反終。
《繫辭上》	故君子之道尟矣。	故君子之道鮮矣。
《繫辭上》	臧諸用。	藏諸用。
《繫辭上》	有功而不置。	有功而不德。
《繫辭上》	野容誨淫。	冶容誨淫。
《繫辭上》	有以尚賢也。	又以尚賢也。
《繫辭下》	重門擊柝，以待暴客。	重門擊柝，以待虣客。
《繫辭下》	男女覯精	男女構精。
《繫辭下》	若夫雜物算德。	若夫雜物撰德。
《說卦》	神也者，眇萬物而為言者也。	神也者，妙萬物而為言者也。
《說卦》	為専。	為旉。
《說卦》	為繩直，為墨。	為繩直，為工。

《說卦》	其於人也為宣髮。	其於人也為寡髮。
《說卦》	為黃顙。	為廣顙。
《說卦》	為科上槀。	為科上槁。
《說卦》	為黚喙之屬。	為黔喙之屬。
《說卦》	為陽。	為羊。
《序卦》	有大有不可以盈。	有大者不可以盈。
《序卦》	物不可以終久於其所，故受之以遯。	物不可以久居其所，故受之以遯。
《雜卦》	損益衰盛之始也。	損益盛衰之始也。
《雜卦》	兌說而巽伏也。	兌見而巽伏也。
《雜卦》	小人道消也。	小人道憂也。

雖然鄭玄以古《易》為本，但歷來學者也都認為他仍有會通古今的特色，而王弼雖然後起，但仍根本於古學，也就是王弼所採，以古《易》為本；是否真是如此，仍有諸多可以討論的空間。二家異文當中，《繫辭上傳》王弼作「又以尚賢也」文，而鄭玄作「有以尚賢也」，「又」與「有」異，而為古今字；鄭注《儀禮．鄉射禮》云「古文『有』作『又』」；注《禮記．內則》云「『有』讀為『又』」；箋《詩經．長發》云「『有』之言『又』也」。是二字古今字，音義相通。[16]依鄭氏之詁訓，晁氏亦認為，「又，古文有字，今文當作有」。[17]以「又」字為古，而今文作「有」字。從這個例子可以看出，鄭玄雖然博采古今，而以古文為主，但此處則依準於今文，反而王弼以古文為本。

---

[16] 惠棟《九經古義》中作了詳細的說明，云：「『唯君有射於國中』，注云：『古文有作又。』《汗簡》云：『《古文尚書》有作又。』《石鼓戊文》云一作甲文。云：『濿濿又魚。』董逌曰：『又通作有。』《秦惠王詛楚文》云：『又』。秦嗣王義作『有』。古文又，又作有。《周易．繫辭》曰：『履信思乎順，又以尚賢也。』《鄭氏易》『又』作『有』。《詩．長發》云：『有虔秉鉞』，《箋》云：『有之言又也。』《內則》：『凡養老五帝憲三王有乞言』，《注》云：『有讀為又。』《戰國策》：『公子他謂趙王曰今又』。案：兵劉錢本『又』作『有』。《說文》云：有者，不宜有也。從月又聲。《春秋傳》曰：日有食之。」（見惠棟《九經古義》，卷九，臺北：臺灣商務印書館景印文淵閣四庫全書本第191冊，1986年3月初版，頁446。）蓋以「又」為古，二字互用。

[17] 轉引自李富孫《易經異文釋》卷五（臺北：新文豐出版公司《大易類聚初集》影印皇清經解續編本，第20冊，1983年10月初版），頁569。

又如《說卦傳》中，王弼作「為旉」者，鄭玄作「為専」；主要根據陸德明《經典釋文》所云：

為旉，王肅音孚，干云花之通名。鋪為花貌謂之藪，本又作専，如字，虞同。姚云：専一也。鄭，市戀反。[18]

鄭玄音訓「市戀反」，即作「専」字。《三國志．魏書．方技傳》指出「華佗字元化，沛國譙人也，一名旉」，裴松之注云：

古「敷」字與「旉」相似，寫書者多不能別。尋佗字元化，其名宜為旉也。[19]

由是可見鄭玄以今文為用，而王弼用古字。關於「専」、「旉」二字的今古之，惠棟在《九經古義》中，作詳實的考證說明，指出：

為旉。虞本作専，云陽在初隱靜未出，觸坤故専，則乾靜也。専，延叔堅說以専為旉，大布，非也。案：旉，王肅音孚，干寶云花之通名。鋪為花皃謂之藪，棟謂旉當作専，専古布字，見《說文》延篤說是也。張有《復古編》云：専，布也。從寸甫，別作旉，非芳無切。棟案：秦銘勲鐘専字作旉，是秦以來始從方也。裴松之云：古敷字與専相似，寫書者多不能別，古敷字亦作敷，從寸不從萬，汗簡云古文敷作専。故或作専。《易經》古文十不存一，間有存者，又經傳寫謬誤，訓詁家不能博攷遺文，隨事釋義，致使三代遺文晉然莫攷，是可慨也。[20]

以古多從「方」字，是古多用「旉」字，二字相較，確以「旉」字為古。如此看來，二家於此之用字，仍以王弼為古。

然而，二家異文之別，是否就直接反映出王弼所用為古，鄭氏所用為今，二家所表徵與傳達出的今古文版本問題，仍可作進一步的討論與辨證。在二家的異文中，又與帛書《周易》和上海博物館楚竹書《周易》所相涉者，共有十三處。後文將針對這些異文依上下經之分別，進一步考校分析其所含括的今古文概念之可能性。

[18] 陸德明，《經典釋文》卷二，頁 398。

[19] 陳壽撰、裴松之注，《三國志．魏書．方技傳》，卷二十九（北京：中華書局二十四史本，1997 年 11 月 1 版），頁 799。

[20] 惠棟，《九經古義》，卷二，頁 374-375。

三、上經七處之考校

（一）蒙卦上九爻辭

（鄭）上九，繫蒙，不利為寇，利禦寇。

（王）上九，擊蒙，不利為寇，利禦寇。

（帛）尚九，擊蒙。

（竹）上九，毄尨。

今傳王弼本蒙卦上九爻辭作「上九，擊蒙，不利為寇，利禦寇」，「擊蒙」一詞，馬王堆帛書本如字，而依《經典釋文》注「擊蒙」，所云：

> 經歷反，王肅云：治也。馬、鄭作「繫」。[21]

以馬融、鄭玄皆作「繫蒙」。又，董真卿《周易會通》引晁氏之說，云：

> 呂《音訓》「擊」，……晁氏曰：馬融、鄭玄、荀爽、一行作「繫」。[22]

翟均廉《周易章句證異》也提到：

擊，馬融、鄭玄作「繫」。晁說之曰：荀爽、一行作「繫」。毛奇齡曰：作「繫」者字形之誤。虞翻、王肅如字。[23]

因此，作「擊」字者，包括帛書、虞翻、王肅、王弼，而作「繫」者，則包括馬融、鄭玄、荀爽、一行等人，當屬費易學之版本。另外，竹書本作「毄尨」，[24]出現第三種不同的字形。

從版本的先後言，竹書本最早，而竹書所用之「毄」字，是否又較鄭、王所用之「繫」、「擊」字為早，可以從考索「毄」字入手。《說文》「毄」字，云：

> 相擊中也。如車相擊，故從殳從軎，古歷切。[25]

---

[21] 陸德明，《經典釋文》，卷二，頁 380。

[22] 董真卿，《周易會通》，卷二（上海：上海古籍出版社影印文淵閣四庫全書本，1990 年 1 月 1 版 1 刷），頁 136。

[23] 翟均廉，《周易章句證異》，卷一（臺北：新文豐出版公司《大易類聚初集》影印文淵閣四庫全書本，第 18 冊，1983 年 10 月初版），頁 767-768。毛氏以「繫」為字形之誤，並無確考，毛氏立說，每有不察而斷言之失。

[24] 竹書本作「毄尨」，「尨」字即今「蒙」字。本文專就王、鄭二人立說，故「尨」字在此不作細考。

以「毄」有擊打之義，並與「毃」字同。《周禮・考工記・廬人》有「毄兵同強」之說，賈公彥《疏》云：

以殳長丈二而無刃，可以毄打人，故云毄兵。[26]

宋代林希逸《考工記解》音訓云「毄，計，又音擊」；[27]可以瞭解「毄」同「擊」義，即「擊打人」。《睡虎地秦墓竹簡》中的「為吏之道」，提到「申之義，以毄畸，欲令之具下勿議」，「畸」有邪曲不正之義，「以毄畸」即言打擊邪惡之人，或治理邪惡之人，亦以「毄」同「擊」義。又漢《郭仲奇碑》云「鷹偫電毄」，亦以「毄」作「擊」。[28]又《廣韻・錫韻》云「毄，攻也」；[29]《集韻・錫韻》云「毄，勤苦用力曰毄」；[30]有攻打、苦力之義。是古籍早用「毄」字。

「毄」、「繫」二字音義亦通。俞樾《兒笘錄》云：

毄者，繫之古文也。[31]

以「毄」為「繫」字之古文，「繫」重「車」字，古當為「毄」。又，《經典釋文》釋《毛傳》「繫」字，云：

音計，劉兆注《穀梁》云：繼也。本又作「擊」，音同，或古懸反。[32]

以「繫」有接續之義，並作「擊」。是「毄」、「繫」、「擊」似三字同，而以「毄」為古。

---

[25] 許慎撰、段玉裁注，《說文解字注・殳部》，三篇下（臺北：洪葉文化事業有限公司，1998年10月初版1刷），頁120。「毄」同「毃」字。

[26] 陳與之，《周禮訂義》，卷七十八（臺北：臺灣商務印書館景印文淵閣四庫全書本第93冊，1986年3月初版），頁517。

[27] 林希逸，《考工記解》，卷下釋音（臺北：臺灣商務印書館景印文淵閣四庫全書本第95冊，1986年3月初版），頁102。

[28] 李富孫，《易經異文釋》，卷一，頁530。

[29] 陳彭年等重修，《廣韻》，卷五（臺北：臺灣商務印書館景印文淵閣四庫全書本第236冊，1986年3月初版），頁423。

[30] 丁度，《集韻》，卷十（臺北：臺灣商務印書館景印文淵閣四庫全書本第236冊，1986年3月初版），頁763。

[31] 俞樾，《兒笘錄》。轉引自漢語大字典編輯委員會《漢語大字典》（三）（湖北：湖北辭書出版社，1986年10月1版1刷），頁2162。

[32] 陸德明，《經典釋文》，卷六，頁458。

「毄」又有拘係之義，並與「繫」字音義通。《玉篇・殳部》云「毄，係也」。[33]又《周禮・地官・司門》云「祭祀之牛牲繫焉」，《經典釋文》云「毄音計，本又作繫」，[34]以「毄」為用，並指出原作「繫」。《漢書・景帝紀》云「郡國或磽陿，無所農桑毄畜」，而顏師古注云：

> 毄謂食養之。畜謂牧放也。磽音苦交反。陿音狹。毄，古「繫」字。[35]

以「毄」有拴養之義，與「繫」字同。「繫」字，有聯繫、縛繫、牽繫、維繫之義，《說文，糸部》云「繫，繫褫也。一曰惡絮」，而《類篇・糸部》，亦引《說文》，並指出「繫」字：

> 一曰維也，或作毄。……聯也。[36]

《廣韻・霽韻》云「繫，縛繫」；[37]《周禮・天官・大宰》云「以九兩繫邦國之民」，鄭玄注「繫，聯綴也」；[38]《儀禮・士喪禮》「著組繫」，鄭注「組繫為可結也」。[39]此外，《玉篇・糸部》云「繫，約束」，有羈絆、束縛之義。綜合諸字之字義，乃至鄭玄之訓解，與王肅用「擊」字而解作「治也」之義可通，尤其鄭作「繫」字，無打擊之強烈狀，卻帶有積極的治理之道，是鄭玄、王肅之義相近；後之《易》家，如朱熹作治蒙之說，取義亦近。[40]其他如虞翻作「擊」，云「體艮為手，故擊」，[41]有以手擊之的具體激烈手段之治蒙之道。至於王弼之解，則云：

---

[33] 顧野王撰、陳彭年等重修，《玉篇・殳部》，卷十七（臺北：臺灣商務印書館景印文淵閣四庫全書本第 224 冊，1986 年 3 月初版），頁 145。

[34] 陸德明，《經典釋文・周禮音義上》，卷八，頁 509。

[35] 班固撰、顏師古注，《漢書・景帝紀》，卷五（北京：中華書局二十四史本，1997 年 11 月 1 版），頁 139。

[36] 司馬光，《類篇・糸部》，卷三十七（臺北：臺灣商務印書館景印文淵閣四庫全書本第 225 冊，1986 年 3 月初版），頁 432。

[37] 陳彭年等重修，《廣韻・霽韻》，卷四，頁 363。

[38] 鄭玄注、賈公彥疏，《周禮注疏》，卷二（臺北：藝文印書館《十三經注疏》本，1997 年 8 月初版 13 刷），頁 32。

[39] 鄭玄注、賈公彥疏，《儀禮注疏・喪服》，卷三十五（臺北：藝文印書館《十三經注疏》本，1997 年 8 月初版 13 刷），頁 413。

[40] 朱熹，《周易本義》云：「以剛居上，治蒙過剛，故為『擊蒙』之象。然取必太過，攻治太深，則必反為之害。」（見是書，臺北：大安出版社，2008 年 2 月 1 版 4 刷，頁 52。）

[41] 李鼎祚，《周易集解》（臺北：臺灣商務印書館，1996 年 12 月臺 1 版 2 刷），頁 46。

> 處蒙之終，以剛居上，能擊去童蒙，以發其昧者也。故曰「擊蒙」也。童蒙願發，而己能擊去之，合上下之願，故莫不順也。[42]

王弼於此有擊除之義，從蒙稚的結果言，即去除蒙昧，以養正明道；訓義亦相近，唯「擊去童蒙」，結果是蒙昧已除，似較不如以方法、手段、積極的治蒙之道訓解而貼近於爻義。因此，上九「擊蒙」，或作「繫蒙」、「毄蒙」，宜訓作以積極強烈的手段（例如類似體罰的方式）來啟發童蒙；蒙卦二剛皆在治蒙，九二剛中，陽居陰位，有包納包容之象，而上九剛極不中，治之以猛，卻仍然強調治蒙不可過於剛暴，否則就像強寇一般，不合蒙師之道，故云「不利為寇」；剛猛戒之過暴，以「利禦寇」的狀況，方能合於治蒙以剛的方式。吳曰慎云：

> 治蒙之道，當發之養之，又當包之，至其極乃擊之，刑與兵所以弼教，治蒙之道備矣。[43]

強調治蒙之道，恩威並濟，既包容寬待，又當濟之以剛猛之法，如此治蒙之道才能完備。

此一爻辭之義，採「毄」、「繫」或「擊」，皆不傷其義，李富孫《易經異文釋》認為「古字當作毄，後人或加手或加糸，故有不同」，[44]而宋翔鳳《周易攷異》也認為「古文經但作『毄』」，[45]皆肯定古當為「毄」字。從典籍所見用字，以「毄」字為古，確實較為合理，而「擊」、「繫」乃漢《易》之二本，而馬融、鄭玄所見「繫」字，又尤「擊」字為古。因此，竹書本作「毄」字，或當為其本字，似可證其所用為古，而鄭、王各為一本，並以鄭字或又為早。

（二）訟卦卦辭

> （鄭）有孚，咥惕，中吉。
>
> （王）有孚，窒惕，中吉。

---

[42] 王弼著、樓宇烈校釋，《王弼集校釋．周易注》（北京：中華書局，1999 年 12 月 1 版北京 3 刷），頁 242。

[43] 轉引自李光地，《周易折中》，卷一（四川：巴蜀書社，1998 年 4 月 1 版 1 刷），頁 78。

[44] 李富孫，《易經異文釋》，卷一，頁 530。

[45] 宋翔鳳，《周易攷異》（臺北：新文豐出版公司《大易類聚初集》影印皇清經解續編本，第 20 冊，1983 年 10 月初版）頁 587。

（帛）有復，洫寧，克吉。

（竹）又孚，懥惥，中吉。

王本、鄭本皆作「有孚」，而竹書本作「又孚」，古多以「又」為「有」，如馬王堆黃老帛書《經法・國次》「功成而不止，身危又央」，[46]「又」即「有」字，歷來多有互用者，而「又」字為古，是竹書本為古。

王本「窒惕」，[47]鄭本作「咥惕」，帛書本作「洫寧」，而竹書本作「懥惥」，四本各異。王弼解釋此一卦辭，指出「窒，謂窒塞也。能惕，然後可以獲中吉」。又於解釋訟卦《彖傳》時，也指出「唯有信而見塞懼者，乃可以得吉也」。[48]以「窒」釋為「窒塞」，而「惕」為「懼」義。《釋文》云：

> 窒，張栗反，徐得悉反，又得失反。馬作咥，云讀為躓，猶止也。鄭云：咥，覺悔貌。[49]

「窒」字，陸德明認為馬融、鄭玄皆作「咥」，所用同本，但馬融解釋為有停止之義，而鄭玄則為覺悔之貌。歷來字書對「咥」字之解釋，《說文》云：

> 咥，大笑也。從口，至聲。[50]

以「咥」作「大笑」解。《廣韻・質韻》亦云「咥，笑也」。[51]《詩・衛風・氓》云「兄弟不知，咥其笑然」，《毛傳》注云「咥咥然笑」，[52]「咥」作「笑」之義，似帶有戲笑、竊笑的意味；所以《集韻》指出「《說文》：欪欪，戲笑貌。或作咥欪」。[53]於此，「咥」義有對人較為負面的竊笑之態度。

---

[46] 黃老帛書《經法・國次》。引自陳鼓應註譯，《黃帝四經今註今譯－馬王堆漢墓出土帛書》（臺北：臺灣商務印書館，1996 年 7 月初版 2 刷），頁 93。

[47] 虞翻亦用「窒」字，與王弼所用相同。

[48] 括弧引文見王弼著、樓宇烈校釋，《王弼集校釋・周易注》，頁 248-249。

[49] 陸德明，《經典釋文》，卷二，頁 380。

[50] 許慎撰、段玉裁注，《說文解字注・口部》，二篇上，頁 57。

[51] 陳彭年等重修，《廣韻》，卷五，頁 403。

[52] 毛亨傳、鄭玄箋、孔穎達疏，《詩經注疏》，卷三之三（臺北：藝文印書館《十三經注疏》本，1997 年 8 月初版 13 刷），頁 136。

[53] 丁度，《集韻》，卷一，頁 458。

《集韻》作虛器切，而《廣韻》作徒結切，同入於質部。《集韻》「咥」於至韻下，云「止也」。[54]馬衡《漢石經集存》作「懫」。張揖《廣雅．釋詁》云「懫，止也」；[55]《玉篇．心部》云「懫，止也，塞也，滿也」。[56]是以「咥」、「懫」音近而義通，皆有塞止之義。至於通行本作「窒」者，《爾雅．釋言》云「窒薶，塞也」；[57]《集韻》於屑韻下，云「窒，塞穴也」；[58]「窒」亦有塞止之義。故「咥」、「懫」、「窒」三者音義皆近。

至於竹書作「懥⿱啇心」，濮茅左考索「懥」字，讀為「窒」，故同為塞止之義。[59]唯二字字形多異，「懥」字右邊偏旁又不見於今字，故釋讀實貌難以確定。至於「⿱啇心」字，字書皆無，從心啇聲之結構。廖名春考釋此字，以古「商」、「啻」同形，而凡今「啇」聲字，《說文》皆從「啻」聲；又「啻」與「易」聲符相通，《集韻》「⿰礻啻，或作禓、禘」，甚至認為是「惕」之異體。廖先生進一步案語，以「惕」即「⿱易心」，而「啇」、「易」音同，故「⿱易心」可寫作「⿱啇心」。從「啻」（商）之字，多有停止、站立之義，故廖先生認為「惕」同「⿱啇心」，字應訓為止息之義。[60]若依廖先生之說，「⿱啇心」（惕）訓為「止」，而「懥」（窒）又為塞止之義，則二字為同義複詞。「啇」字，《廣韻》入於錫韻，並云「啇，本也」；[61]明代張自烈《正字通．口部》亦指出「木根、果蒂、獸蹄，皆曰啇」，[62]亦有根本之義。《集韻》並於昔韻下云「啇，和也」，[63]皆含有根本之義。因此，有「啇」字為聲符之字，是否亦有根本之義，也就是「⿱啇心」字是否也包含著根本之意涵，在這裡很難確定；若是，則與敬懼之義有別。「惕」字於字書大抵作敬懼

---

[54] 丁度，《集韻》，卷七，頁 642。

[55] 張揖撰、王念孫疏證，《廣雅疏證附補正及拾遺．釋詁》，卷三下（日本京都市：株式會社中文出版社影印王氏家刻本，1981 年 7 月出版），頁 89。

[56] 顧野王撰、陳彭年等重修，《玉篇．心部》，卷八，頁 72。

[57] 郭璞注、邢昺疏，《爾雅注疏．釋言》（卷三，臺北：藝文印書館《十三經注疏》本，1997 年 8 月初版 13 刷），頁 39。

[58] 丁度，《集韻》，卷九，頁 740。

[59] 濮茅左，《楚竹書《周易》研究》（上海：上海古籍出版社，2006 年 11 月 1 版 1 刷），頁 78。

[60] 廖名春，〈楚簡《周易》校釋記（一）〉，《周易研究》第 3 期（2004 年），頁 8。

[61] 陳彭年等重修，《廣韻》，卷五，頁 422。

[62] 張自烈編、廖文英補，《正字通．口部》上冊，丑集上（北京：國際文化出版公司，1996 年 1 月 1 版 1 刷），頁 230。

[63] 丁度，《集韻》，卷十，頁 758。

之義，不論是《說文》或《玉篇》皆是。[64]雖然敬懼，可以進一步引申為懼止之義，然仍以敬懼之義較為精確。

帛書作「洫寧」，歷來釋讀者多有以「洫」借為「恤」者，如張立文即是，以二字聲同而相通。「恤」字，《爾雅．釋詁》云「恤，憂也」；《詩經．桑柔》「告爾憂恤」，鄭《箋》「恤，亦憂也」。是「恤」有憂懼、驚恐之義。[65]「窒」、「咥」同有「至」之偏旁，若聯結為「恎」字，《玉篇．心部》云「恎，惡性也」，[66]為心性不良之義，聞一多以「窒」借為「恎」，作恐懼解。[67]若再參照竹書作「懥」，則「窒」、「咥」「洫」或「懥」，或皆有憂懼之義。

王弼作「窒」，即塞止之義，而馬融、鄭玄作「咥」，「咥」本身即有「止」義，故馬融訓為「止」，但鄭玄卻訓作「覺悔」，李富孫《易經異文釋》指出「窒、咥皆從至聲，馬讀咥為躓，訓猶止，與窒義略同。《毛詩傳》咥謂笑，鄭云覺悔貌，即就本義而引伸之。蓋以笑若有覺悔之意也」。[68]由塞止或竊笑，乃至憂懼之義，而進一步申解覺悔之狀，其理亦通。馬、鄭同傳費氏古《易》，二家皆同用「咥」，當鄭本於馬，但「咥」是否為原始版本，則已不可考。清代惠棟《周易述》以「咥」為古，以「咥」為用；[69]徐芹庭《周易異文考》則認為「作窒者本字也」，「作咥者用假借義及引申義也」；[70]眾家之說各異，未有確切可據之證，僅能供作參考。四本之用字，竹書本用字古樸，雖未必是較早的原始版本，卻較鄭、王二家的傳述為早，「懥�」二字皆有「心」部，並有敬懼之義，與二家之說相去不遠。

歷來斷句各有不同，李鼎祚依荀爽作「有孚，窒惕中吉」，陸德明作「有孚窒，惕中吉」，朱震、蘇軾、朱子等人同陸氏之說，例如朱子《周易本義》認為「有孚而見窒，能懼而得中之象」即是。[71]陸希聲作「有孚，

[64] 《說文》云：「惕，敬也。從心，易聲。」又《玉篇．心部》云：「惕，懼也。」又云：「惕，憂也。」皆以「惕」字有敬懼、憂懼之義。

[65] 張立文，《帛書周易注譯》（鄭州：中州古籍出版社，2008 年 1 月 1 版 1 刷），頁 34。

[66] 顧野王撰、陳彭年等重修，《玉篇．心部》，卷八，頁 72。

[67] 聞氏之說，轉引自張立文，《帛書周易注譯》，頁 34。

[68] 李富孫，《易經異文釋》，卷一，頁 531。

[69] 惠棟，《周易述》。引自《惠氏易學．周易述》（臺北：廣文書局編 1981 年 8 月再版），頁 31。

[70] 徐芹庭，《周易異文考》（臺北：五洲出版社，1975 年 12 月出版），頁 24。

[71] 朱熹，《周易本義》，卷一（臺北：大安出版社，2006 年 8 月 1 版 2 刷），頁 56。

窒惕，中吉」，孔穎達、程子、郭雍、張浚、項安世、吳澄、黃宗炎等人皆是。王弼注訟卦《彖傳》時云「唯有信而見塞懼者，乃可以得吉也。猶復不可終，中乃吉也」。「無善聽者，雖有其實，何由得明，而令有信塞懼者得其中吉」。[72]由王弼注文，可以推知其斷句與前諸說不同，當為「有孚窒惕。中吉，終凶」。[73]對此卦辭之解釋，王弼僅云：

窒，謂窒塞也。能惕，然後可以獲中吉。[74]

王弼所注極為簡略。參照前引其注《彖傳》之本，可以知道其釋「惕」字為「懼」。整段卦辭可以釋為有信而又能塞懼者，可以得到中吉，但訟至最終，仍是為凶。王弼之注文並不流暢清楚，語意不夠詳明。宜釋為：具有誠信之心，保持憂懼謹慎的態度，能夠持中不偏則可以獲得吉祥，若是始終爭訟不息，則將有凶險。孔穎達疏：

凡訟者，物有不和，情相乖爭而致其訟。凡訟之體，不可妄興，必有信實，被物止塞，而能惕懼，中道而止，乃得吉也。[75]

孔氏之說，符合卦辭大旨。總之，不論鄭玄、王弼或是竹書用字，大抵皆合卦辭大旨，唯王氏之釋文則未暢明。鄭氏注文已佚，不知其由。二家用字，未知先後，然王弼之時，有「窒」、「咥」二本之別，而王弼選用「窒」，未採費氏古《易》一系之「咥」字；王弼同傳費氏《易》，於此卻用「窒」字，知王弼當不以獨傳一家之說。至於帛書本、竹書本的出現，雖多存古字，但難以證明即為原始之古本。

（三）師卦九二爻辭

（鄭）王三賜命。

（王）王三錫命。

---

[72] 王弼著、樓宇烈校釋，《王弼集校釋．周易注》，頁 249。

[73] 焦循，《周易補疏》中特別針對王弼注《彖傳》中明言「有信塞懼者」，則當讀作「有孚窒惕」為句。而另作「中吉，終凶」斷句者，從王弼注文亦可推明。樓宇烈亦肯定此一斷法，並引王弼注文說明。參見樓宇烈校釋《王弼集校釋．周易注》，頁 252。

[74] 王弼著、樓宇烈校釋，《王弼集校釋．周易注》，頁 248。

[75] 王弼注、孔穎達疏，《周易注疏》，卷二（臺北：藝文印書館《十三經注疏》本，1997 年 8 月初版 13 刷），頁 33。

（帛）王三湯命。

（竹）王晶賜命。

今傳師卦九二爻辭為「在師中，吉，無咎。王三錫命」。此即王弼之傳本。王弼作「錫」字，《釋文》指出鄭玄作「賜」，[76]竹書本同作「賜」字，而帛書本作「湯」字。「賜」、「錫」皆從易得聲，古籍多有通用，以「錫」為「賜」之假借。例如：《禹貢》「錫土姓」，《史記》作「賜土姓」。[77]《左傳．莊元年》云「王使榮叔來錫桓公命」，杜注指出「錫，賜也」。同樣的，《公羊傳．莊元年》直接述明，云「錫者何？賜也」。[78]《唐石經》亦作「來賜」之字。《離騷》云「肇錫」，明代陳第《屈宋古音義》注云，「錫，賜也」。[79]《國語．周語上》引《詩．大雅》云「陳錫載周」，三國吳韋昭注，同以「錫」為「賜」。[80]《洪範》云「天乃錫」，宋代蔡沈《書經集傳》云「錫，賜也」。[81]其它又如《群書治要》卷四十五引漢仲長統《昌言》，指出「賞錫期於功勞，刑罰歸乎罪惡」；同樣以「錫」為「賜」。

古籍以「錫」代「賜」，不可勝數。《爾雅．釋詁上》云「錫，賜也」。段玉裁《說文解字注》稱「凡經傳云錫者，賜之假借也」。朱駿聲《說文通訓定聲．解部》亦認為「錫」多有叚借為「賜」。[82]所以，古多有以「錫」為「賜」者，學者普遍認為「錫」為「賜」之假借，且二字之用，以「錫」字為古。鄭玄用字，亦多認為「錫」字為古，如釋《儀禮．覲禮》「天子賜舍」時，云「今文賜皆作錫」，[83]即以「賜」字為今文，而「錫」字為古；

---

[76] 陸德明《經典釋文》云：「星歷反，徐音賜，鄭本作賜。」（見陸德明《經典釋文》，卷二，頁 381。）

[77] 司馬遷，《史記．夏本紀》，卷二（北京：中華書局二十四史本，1997 年 11 月 1 版），頁 75。

[78] 杜預注、孔穎達疏，《左傳注疏．莊元年》，卷八（臺北：藝文印書館《十三經注疏》本，1997 年 8 月初版 13 刷），頁 136。又見公羊壽傳、何休解詁，《春秋公羊傳注疏．莊元年》，卷六，（臺北：藝文印書館《十三經注疏》本，1997 年 8 月初版 13 刷），頁 74。

[79] 陳第著、康瑞琮點校，《屈宋古音義》，卷二（北京：中華書局，2008 年 6 月 1 版北京 1 刷），頁 192。

[80] 韋昭注云：「錫，賜也。言文王布賜施利，以載成周道也。」見左丘明撰、韋昭注，《國語》（臺北：漢京文化事業有限公司，1983 年 12 月初版），頁 14。

[81] 蔡沈，《書經集傳》，卷四（臺北：臺灣商務印書館景印文淵閣四庫全書本第 58 冊，1986 年 3 月初版），頁 76。

[82] 許慎撰、段玉裁注，《說文解字注．貝部》，六篇下，頁 283。又見朱駿聲《說文通訓定聲．解部》，第十一（北京：中華書局，1998 年 12 月 1 版北京 2 刷），頁 538。

[83] 鄭玄注、賈公彥疏，《儀禮注疏．覲禮》，卷二十六下，頁 319。

然而，《儀禮．燕禮》「以賜鍾人於門內霤」，鄭氏云「古文賜作錫」，[84]又好像以「錫」字為今文；何者為今文為古文，似有混淆不明，所以劉大鈞考釋認為二處之注文，其以「錫」字為今文，疑有所誤。[85]不過，若是將鄭氏注文「今文賜皆作錫」，解釋為今文「賜」字皆作「錫」字，而「古文賜作錫」，解釋為古文以「賜」作「錫」，也就是古文採取將「賜」作「錫」字，則鄭氏雖用語未見精確，但仍能表達出以「錫」字為古、而「賜」字為今的認識，不必如劉氏所議。因此，鄭玄用「王三賜命」，則採用其所認定的今文「賜」字。竹書《周易》，亦用「賜」字，可以知道此戰國中期左右的今存最古的版本，仍採後人所普遍認定今文的「賜」字。因此，漢儒的今古文之說，除了用字上的不同外，漢儒所看到的古文，其用字之版本是否就是較今文用字為古，今文用字的版本就一定是較古文用字後起，未必有此必然性。並且，以鄭玄自說，或一般人所採取的普遍說法，「錫」字為古，「賜」字為今文，則鄭玄與竹書在這裡都採今文用字，竹書本則未必為最古，且王氏所據，也未必一定就較鄭氏為古，畢竟竹書都以今（賜）為古了。

此外，帛書本用「湯命」，「湯」字從水易聲，當「賜」或「錫」字之假借。今文小畜六四「有孚，血去惕出」，帛書作「湯出」；夬卦九二「惕號」，帛書作「傷」。帛書之外，又有以「錫」為「緆」者，如《儀禮．燕禮》「冪用綌若錫」，鄭玄注云，「今文錫為緆」；[86]《儀禮．喪服》云「錫者何也？麻之有錫者也。錫者十五升抽其半，無事其縷，有事其布，曰錫」；亦以「錫」為「緆」。《釋名．釋喪制》云「錫縗，錫，易也；治其麻，使滑易也」，[87]「錫」即借為「緆」，故朱駿聲《說文通訓定聲》以「錫」，假借為「緆」，並引《列子》「衣阿錫」注作「細布也」。[88]因此，「湯」、「錫」、「賜」、「緆」、「傷」等字，古文通假互借。

不論作「錫」、「賜」或「湯」，皆作賜予之義。爻辭「王三錫命」或「王三賜命」，皆同義，即君王三次或多次嘉勉賜予其功勛。《周禮．

---

[84] 鄭玄注、賈公彥疏，《儀禮注疏．燕禮》，卷十五，頁 178。

[85] 劉大鈞，《今、帛、竹書《周易》綜考》（上海：上海古籍出版社，2005 年 8 月 1 版 1 刷），頁 15。

[86] 鄭玄注、賈公彥疏，《儀禮注疏．燕禮》，卷十四，頁 159。

[87] 《釋名．釋喪制》。盧文弨、疏證本作「易也」。今本作「治也」。丁山校「錫，易也」之「易」，《御覽》引作「治」。今仍依舊本作「易也」。參見任繼昉《釋名匯校．釋喪制》，卷七（山東：齊魯書社，2006 年 11 月 1 版 1 刷），頁 475。

[88] 朱駿聲，《說文通訓定聲．解部》，第十一，頁 538。

春官・大宗伯》有所謂「以九儀之命，正邦國之位：壹命受職，再命受服，三命受位」。[89]也就是三次受賜其命，有受職、受服、受位之別。師卦九二陽爻居於下卦之中，上應六五之君，猶如率兵能夠剛健持中不偏，又可獲得君王之肯定，並三次予以獎賜其戰功，故爻辭云「在師中，吉，無咎，王三錫命」。

(四)比卦九五爻辭

(鄭)九五，顯比，王用三毆，失前禽。

(王)九五，顯比，王用三驅，失前禽。

(帛)九五，顯比，王用三驅，失前禽。

(竹)九五，顯比，王晶驅，遊前禽。

陸德明《經典釋文》云：

三驅，匡愚反。徐云：鄭作毆。馬云：三驅者，一曰乾豆，二曰賓客，三曰君庖。[90]

指出鄭玄作「毆」，馬融作「驅」，二家所用不同。另外，虞翻與李鼎祚也作「毆」字；《文選・東京賦》李善注亦引作「毆」字。惠棟於《九經古義》中，明白的指出，「王用三驅，鄭本作毆。案：《說文》驅，馬馳也，古文作毆，從支。《漢書》皆以毆為驅。康成傳《費氏易》，費直本皆古字，號古文《易》，當從之是正」。[91]確實，《說文》以「毆」為古，而《漢書》亦多用「毆」字，如《漢書・郊祀志下》云「先毆失道」，顏師古注明「毆與驅字同」；《漢書・賈山傳》也提到，「今方正之士皆在朝廷矣，又選其賢者使為常侍諸吏，與之馳毆射獵，一日再三出」；[92]顏師古注明「毆與驅同」。[93]此外，又如《周禮・春官・占夢》亦云「遂令始難毆疫」，採用「毆」字。因此，至少在這裡可以看出，漢代學者包括許慎、鄭玄等人，普遍認為「毆」與「驅」為古今字，而以「毆」字為古。

---

[89] 《周禮・春官・大宗伯》，卷十八，頁 278。

[90] 陸德明，《經典釋文》，卷二，頁 381。《周易註疏》，卷三，陸氏《音義》同引。

[91] 惠棟，《九經古義・周易古義》，卷一，頁 364。李富孫《易經異文釋》同於惠氏之說。(見是書，卷一，頁 532。)

[92] 班固，《漢書・郊祀志》，卷二十五下，顏師古注文(北京：中華書局二十四史本，1997 年 11 月 1 版)，頁 1263。

[93] 班固，《漢書・賈山傳》，卷五十一，顏師古注文，頁 2335。

上引諸家版本，除了鄭玄之外，包括王弼、帛書、竹書，都採漢代所認定的今文「驅」字。因此，若《說文》所言無誤，則鄭玄用古文，而王弼、帛書與竹書等皆採今文本；如果《說文》所言難以確定是非，則至少鄭氏所採與三本為不同的二家之版本，而鄭玄所用，為當時人們所認定的古文版本。

晚近竹書本的出現，多數學者都將之視為古文經的版本，如果將之視為今傳《周易》版本中最早的，或許沒有太大的爭議，但如果因為這樣就把它視為最古的用字，或是視為古文今版本，這就有很多可以討論的空間，至少在用「敺」與「驅」的問題上，就很難去釐清，畢竟今古文的界定，本身就存在著太多的問題，尤其漢人所認定的古文，是他們以其所看到的古文字的文本而視之為古，在其它傳衍的版本中，也有可能有一些用字上，更接近真正的古本，再加上家法與師法在看法上的不同，所以何者為今，何者為古，已難以全面確認了。如果我們硬要將上海博物館的竹書本《周易》視為古文的版本，硬要將之與古文全面性的劃上等號，仍然要面對文本原始面貌與後傳版本可能殊異上的可能性之難以判解的問題。因此，劉大鈞先生在考定此一爻辭時，似乎就認為竹書本為古，指出「今由竹書本亦作『驅』字考之，知《說文》之說不確也」，[94]認為《說文》所說以「敺」為古是錯誤的；竹書用「驅」，真否是古？而《說文》以「敺」為古之說為非？事實上，除了竹書本的版本為今傳可能最早之外，並沒有更為確切的證據可以證明「驅」字真的是最古的。且以竹書本為今見最早版本，就視為古本甚至原始版本，之後的即後傳本或今本，如此的邏輯，似乎將今古版本、原始與後傳的版本問題予以簡單化。

「三驅」，竹書作「晶驅」，「晶」字即「三」之古字，竹書中「三」皆作「晶」。諸本所用字，無違於爻義。「王用三驅」之義，除了前引《釋文》中的馬融之說外，《漢書・五行志》提到「登車有和鸞之節，田狩有三驅之制，飲食有享獻之禮」，顏師古注云：

> 謂田獵三驅也。三驅之禮，一為乾豆，二為賓客，三為充君之庖也。[95]

皆以田獵謂「三驅」。鄭玄注云：

---

[94] 劉大鈞，《今、帛、竹書《周易》綜考》，頁 18。

[95] 班固，《漢書・五行志》，卷二十七，顏師古注文，頁 1319。

王因天下顯，習兵于蒐狩焉。驅禽而射之，三則已，法軍禮也。失前禽者，謂禽在前來者，不逆而射之；傍去又不射；唯背走者順而射之。不中則已，是皆所以失之。用兵之法亦如之，降者不殺，奔者不禁，背者不殺，加以仁恩養威之道。[96]

強調「習兵于蒐狩」之法，面對前來的禽獸不射，只射背己而走的禽獸，並且只射背己而走的禽獸；同時，對於射不中的，就停止不再射殺。這種狩獵之法，轉於用兵之道，以用兵不傷降者、奔者、背者，以仁恩施於四方，所以四方來效。李道平《周易集解纂疏》亦云：

三毆者，中冬大閱之法。《周禮．大司馬》「中冬教大閱，虞人萊所田之野為三表，又五十步為一表。田之日，司馬建旗于後表之中，乃陳車徒，鼓行鳴鐲，車徒皆行，及表乃止」為一毆，「鼓進鳴鐲，車驟徒趨，及表乃止」為二毆，「乃鼓，車馳徒走，及表乃止」為三毆，意主教戰，不在獲禽。[97]

認為「王用三毆」者，在於教戰以義，親比以仁，捨逆而取順，歸附者順隨其意，而不強迫為之，所言者與鄭玄之義近。王弼的解釋，云：

夫三驅之禮，禽逆來趣己，則舍之；背己而走，則射之；愛於來而惡於去也；故其所施，常失前禽也。以顯比而居王位，用三驅之道者也。故曰「王用三驅，失前禽」也。[98]

同樣以三驅之禮，向己則捨之，背己則射之，藉由田獵之法，說明顯比而居王位之道。王弼強調「夫無私於物，唯賢是與，則去之與來皆無失也」，[99]不以來去為意，而以賢為用；然而王弼於此說，所言多有隱晦，又未能切合爻義本旨，尤其所謂「愛於來而惡於去也」，尤非此一爻義之重點。親比之道，順其自然，願來者則親而不拒，不願來者則順隨

---

[96] 王應麟輯、惠棟考補，《增補鄭氏周易》，卷上（臺北：臺灣商務印書館景印文淵閣四庫全書本，第 7 冊，1986 年初版），頁 152-153。

[97] 李道平，《周易集解纂疏》，卷二（北京：中華書局，2006 年 1 版北京 5 刷），頁 146。

[98] 王弼著、樓宇烈校釋，《王弼集校釋．周易注》，頁 262。

[99] 同上註。

其去留，不以強迫求親比，此即朱子所謂「顯其比而無私。天子不合圍，開一面之網，來者不拒，去者不追」[100]之大旨。

（五）豫卦六二爻辭

（鄭）六二，砎于石，不終日，貞吉。

（王）六二，介于石，不終日，貞吉。

（帛）六二，疥于石，不終日，貞吉。

（竹）六二，紒于石，不冬日，貞吉。

王弼所採「介」字，《白虎通．諫諍》引此爻辭，亦用「介于石」。[101]《集解》引虞翻之注，亦用「介」字。[102]陸德明《經典釋文》指出，「音界，……古文作砎。鄭古八反，云：謂磨砎也。馬作扴，云：觸小石聲」。[103]指出「介」字另有鄭玄作「砎」、馬融作「扴」之二本，而以鄭玄之「砎」字為古文。另外，帛書作「疥」，而竹書作「紒」，則諸異文與「介」字，皆屬同聲系，故古相通，唯何者為古，則已難辨。惠棟《九經古義》根據《釋文》之說，認為「介于石，古文作砎。《釋文》、晉孔坦書云：砎石之易悟」。[104]以「砎」為古之正字。是《晉書．孔坦傳》云「砎石之易悟」，〈桓溫傳〉亦云「砎如石焉」，〈伏滔傳〉云「得之於砎石」，文皆從「石」作「砎」。是晉所傳版本，亦多有採「砎」者。王樹枏則以「《說文》無砎字」，認為「砎蓋為扴之異文」，以「扴」字為古。[105]王樹枏之說，大抵認為馬融傳費氏《易》，故以馬氏較諸家為古而作「扴」字，而又取《說文》有收文字為準，然《說文》所收僅許慎

---

[100] 朱熹，《周易本義》，卷一，頁 64。

[101] 《白虎通．諫諍》云：「《援神契》曰：『三諫待放，復三年，盡惓惓也。』所以言放者，臣為君諱，若言有罪放之也。所諫事已行者，遂去不留。凡待放者，冀君用其言耳。事已行，災咎將至，無為留之。《易》曰：『介如石，不終日，貞吉。』」清代陳立注疏，指出以「砎」字為古文，並認為「介于石」，「言象兩石相摩擊而出火之意」。見陳立，《白虎通疏證》，卷五（北京：中華書局，1997 年 10 月 1 版北京 2 刷），頁 230。

[102] 李鼎祚，《周易集解》，卷四，頁 98。

[103] 陸德明，《經典釋文》，卷二，頁 382。

[104] 惠棟，《九經古義．周易古義》，卷二，頁 376。

[105] 王樹枏，《費氏古易訂文》（臺北：文史哲出版社影印光緒辛卯季冬文莫室刻本，1990 年 11 月初版），頁 76-77。

所認定的漢時用字，並且未必全收，同時漢之前的文字，許氏又必未能夠盡收。是以漢儒所用者，至少有「介」、「砎」與「扴」三本；「介」乃漢人所認定之今文。

「介」，《說文》釋為「畫也。從八，從人。人各有介」。[106]《康熙字典》云「凡堅確不拔亦曰介」，並指出豫卦此爻文，以及引《孟子》所說「柳下惠不以三公易其介」之「介」字，皆有堅確不拔之義。[107]虞翻釋豫卦六二作「介，纖也」，[108]即「微小」之義；此說與「介」字本有「大」義相悖，《爾雅》多有以「介」訓「大」，元代洪焱祖《爾雅翼》之音釋並云「《左傳》注：介，大也」，[109]晉卦六二「受茲介福」，虞翻注「介，大也」，與其對「介于石」的「介」字解釋明顯相異；《九家易》對晉卦此爻的解釋，認為「五動得正中，故二受大福矣」，同樣以「介」為「大」義。[110]王弼釋晉卦此爻，云「履貞不回，則乃受茲大福于其王母也」，[111]亦以「介」訓為「大」。因此，「介」若借為「芥」字，方有「微小」之義，[112]則虞翻之訓解亦通；尤其應合《繫辭下傳》對豫二作「知幾」之論述，以「介」謂「幾」之纖微，如小石之一般，於理亦合。從虞翻對豫卦與晉卦二「介」字之訓義的不同情形來看，二字形同而義殊，義既殊，古或二字形亦異。另外，王弼解釋「介于石」，指出「明禍福之所生，故不苟說；辨必然之理，故不改其操。介如石焉，不終日明矣」。「不苟說」、「不改其操」，[113]皆明「介」之堅定之義。豫卦與晉卦二「介」字，王弼亦作不同的訓解。《伊川易傳》解釋豫卦六二之義，認為「當豫之時，獨能以中正自守，可謂特立之操，是其節介如石之堅

---

[106] 許慎撰、段玉裁注，《說文解字注．八部》，二篇上，頁 49。

[107] 張玉書等編，《御製康熙字典》（上海：上海書店出版社，2002 年 4 月 1 版 17 刷），頁 92。

[108] 李鼎祚，《周易集解》，卷四，頁 98。

[109] 羅願撰、洪焱祖音釋，《爾雅翼》，卷二十（臺北：臺灣商務印書館景印文淵閣四庫全書本，第 222 冊，1986 年 3 月初版），頁 427。

[110] 虞翻、《九家易》注文，見李鼎祚，《周易集解》，卷七，頁 175。

[111] 王弼著、樓宇烈校釋，《王弼集校釋．周易注》，頁 392。

[112] 「介」字確有借為「芥」字者，並喻為微小。朱駿聲《說文通訓定聲．泰部》云：「介，今俗以芥為之。」陸德明《經典釋文》並指出「介，又作芥」。唐代玄應《一切經音義》卷十五引劉瓛云「介，微也」；又《繫辭上傳》「憂悔吝者存乎介」，韓康伯注云：「介，纖介也」。似皆以「介」為「芥」，有微小之義。

[113] 王弼著、樓宇烈校釋，《王弼集校釋．周易注》，頁 299。

也」，[114]即如石之堅，「介」訓為「堅」。同樣的，朱熹指出「卦獨此爻中而得正，是上下皆溺於豫，而獨能以中正自守，其介如石也。其德安靜而堅確，故其思慮明審，不俟終日，而見凡事之幾微也」。[115]以此爻居中得正，堅確自守，其介如石，「介」同有堅固之義。因此，「介」訓作堅固之義為當。

至於鄭玄作「砎」字，《玉篇・石部》云「砎，石皃」，[116]以「砎」作石之形貌，即堅硬之質。《廣韻・怪韻》云「砎，硬也」，[117]同樣以「砎」有堅硬之義。《類篇》亦云「硬也，或從界。……一曰磨也」，[118]除了有堅硬之義，亦有二石相互磨擊之狀。明代朱謀㙔《駢雅・釋詁》云「砎，堅也」。[119]因此，「砎」字為堅硬之義，傳統字書所見，除此之義，別無它義。此外，前引《晉書》「砎」字之三出處，亦皆以「砎」字訓作堅硬之義。因此，鄭玄作「砎于石」，即六二居中得正之位，有堅硬如石之志，完全與爻義相合；且鄭玄用其字，可以免除異義之出現。

至於竹書作「矝」字，今傳字書皆無此字，蓋「砎」字之假借，同為堅硬之義。另外，帛書作「疥」，「疥」義乃痂疥之疾，如皮膚表面凸出之疣類，其質硬，故「疥」仍有堅硬之義，亦音借通假之字。劉大鈞先生以竹書為古本，於此爻辭，認為「知古文又作『矝』。今本作『介』，應為今文」。[120]「砎」、「矝」皆為有別於漢代之今文「介」字，至於二字以何為古，則難以辨析。又，蕭漢明先生，以馬王堆帛書作「疥」字，當為本字，至於「介」、「矝」等字，則為假借字，[121]如此斷言，並無確證可明。

其它，今本「不終日」，竹書作「不冬日」，二字通假，「冬」有四季之終，故同有「終」義。此處不作詳述。

---

[114] 見程頤，《伊川易傳》，卷二。《大易類聚初集》（臺北：新文豐出版公司，影印中華書局聚珍倣宋版印本，第1冊，1983年10月初版），頁826。

[115] 朱熹，《周易本義》，卷一，頁88。

[116] 顧野王撰、陳彭年等重修，《玉篇・石部》，卷二十二，頁183。

[117] 陳彭年等撰，《廣韻・怪韻》，卷四，頁368。

[118] 司馬光，《類篇》，卷二十七，頁306。

[119] 朱謀㙔《駢雅・釋詁》，卷一（臺北：臺灣商務印書館景印文淵閣四庫全書本，第222冊，1986年3月初版），頁519。

[120] 劉大鈞，《今、帛、竹書《周易》綜考》，頁31。

[121] 蕭漢明，〈釋上海博物館藏戰國楚竹書《周易》豫、咸二卦〉，《周易研究》，第6期（2007年），頁5。

鄭、王雖各別用「砎」、「介」，然表義皆同。鄭氏注述此爻義，今已不復存，而王弼強調此一爻位，為「處豫之時，得位履中，安夫貞正，不求苟豫者也。順不苟從，豫不違中，是以上交不諂，下交不瀆」，[122]能夠不待終日而能去惡修善，恆守正道，可見其正直不移堅硬如石之志節，如此一來，動靜之間，秉此中正之志，確然自守，吉慶可見。所云義理甚明。

（六）大畜卦九三爻辭

（鄭）九三，良馬逐逐，利艱貞。

（王）九三，良馬逐，利艱貞。

（帛）九三，良馬遂，利根貞。

（竹）九三，良馬由，利堇貞。

今傳王弼本僅一「逐」字，《周易集解》亦同，而帛書本與阜陽漢簡《周易》也都作「遂」字，竹書本作「由」字，鄭玄則重「逐」，作「良馬逐逐」。另外，王本睽卦初九「喪馬勿逐」，帛書作「亡馬勿遂」，竹書作「尣馬勿由」，所以，今本「逐」字，在帛書皆作「遂」，而竹書則作「由」。

除了出土文獻之外，歷來版本皆作「逐」，「逐」字之字義，《說文》云「逐，追也。從辵，從豚省」，[123]即追逐之義。《廣韻．屋韻》解釋為「追也，驅也，從也，疾也，強也，走也」，[124]有追逐、驅趕、跟從、疾行等義。同樣的，《集韻》亦釋作「奔也」、「追也」、「速也」。[125]

至於作「遂」，張揖《廣雅．釋詁一》云「往也」、「行也」。[126]《國語．晉語二》所謂「夫二國士之所圖，無不遂也」，韋昭注「遂，行也」。[127]《玉篇．辵部》云「遂，進也」。[128]大壯卦上六「羝羊觸藩，不能退，不能遂」之「遂」字，虞翻注云「遂，進也」。[129]《廣韻．至韻》云「遂，達也；

---

[122] 王弼著、樓宇烈校釋，《王弼集校釋．周易注》，頁 299。
[123] 許慎撰、段玉裁注，《說文解字注．辵部》，二篇下，頁 74。
[124] 陳彭年等撰，《廣韻．怪韻》，卷五，頁 397。
[125] 丁度等修定，《集韻．奔韻》，卷八，頁 703；〈屋韻〉，卷九，頁 716；〈錫韻〉，卷十，頁 762。
[126] 張揖撰、王念孫疏證，《廣雅疏證附補正及拾遺．釋詁》，卷一上，頁 8、頁 14。
[127] 左丘明撰、韋昭注，《國語．晉語二》，頁 303-304。
[128] 顧野王撰、陳彭年等重修，《玉篇．辵部》，卷十，頁 91。
[129] 李鼎祚，《周易集解》，卷七，頁 173。

進也；成也；安也；止也；往也；從志也」。[130]《禮記・月令》「慶賜遂行，毋有不當」，鄭玄注云「遂，猶達也」。[131]「遂」有前行、進往、通達等義。

竹書作「由」字，《廣韻・尤韻》云「由，從也，經也，用也，行也」。[132]《論語・為政》「視其所以，觀其所由」，朱子注云「由，從也」。[133]《詩經・國風・君子陽陽》「君子陽陽，左執簧，右招我由房」，鄭玄箋「由，從也」。[134]豫卦九四「由豫」，宋魏了翁《周易要義》解釋「由，從也」，並指出「鄭云：用也」。[135]

「逐」、「遂」、「由」三字，可以知其字義相同或相近，故字多可相通。然而，兩漢以降，皆本諸「逐」字，作「遂」與「由」為出土文獻所用，惟何者為最古原本，則難以述明。

諸本唯鄭玄使用「逐逐」重字，陸德明《經典釋文》云「鄭本作逐逐，云兩馬走也。姚云：逐逐，疾並驅之貌」；[136]顏之推《顏氏家訓・書證》中提到「《易》曰：『良馬逐逐。』《左傳》云：『以其良馬二。』亦精駿之稱」。[137]所引《易》說，亦以重字為用。宋李昉等編《文苑英華》卷七二四，〈送陳留李少府歸上都序〉，云「天寶年中，……蓋良馬逐逐，在公之伯仲乎」，[138]唐文此「良馬逐逐」為慣用之辭。宋魏了翁《周易要義》也引鄭作「良馬逐逐」；[139]沈炳震《九經辨字瀆蒙》亦云「鄭本作逐逐」，與頤卦六四「其欲逐逐」義同。[140]李富孫《易經異文釋》肯定鄭玄為古之說，

---

[130] 陳彭年等撰，《廣韻・至韻》，卷四，頁 354。

[131] 鄭氏注、孔穎達疏，《禮記注疏・月令》，卷十四（臺北：藝文印書館十三經注疏本，1997 年 8 月初版），頁 286。

[132] 陳彭年等撰，《廣韻・尤韻》，卷二，頁 297。

[133] 蔣伯潛，《廣解四書》（臺北：東華書局，1993 年 3 月 22 版 3 刷），頁 17。

[134] 鄭玄箋、孔穎達疏，《詩經注疏・國風・君子陽陽》，卷四之一（臺北：藝文印書館十三經注疏本，1997 年 8 月初版），頁 149。

[135] 魏了翁《周易要義》，卷二下（臺北：臺灣商務印書館景印文淵閣四庫全書本，第 18 冊，1986 年初版），頁 175。

[136] 陸德明《經典釋文》，卷二，頁 385。

[137] 顏之推《顏氏家訓・書證》。此處引自王利器《顏氏家訓集解》，卷六（北京：中華書局，1996 年 9 月 1 版北京 2 刷），頁 415。

[138] 李昉等編《文苑英華・餞送七》，卷七二四（臺北：臺灣商務印書館景印文淵閣四庫全書本，第 1340 冊，1986 年 3 月初版），頁 59。

[139] 魏了翁《周易要義》，卷三下，頁 191。

[140] 沈炳震《九經辨字瀆蒙》，卷七（臺北：臺灣商務印書館景印文淵閣四庫全書本，第 194 冊，1986 年 3 月初版），頁 215。

並引晁氏之說云「王昭素謂當作逐逐」。[141]因此，歷來之傳本，除了單一「逐」(遂、由)字外，另有鄭玄「良馬逐逐」之傳本，至於何本為原始傳本，則已難以考其詳實；但是，在鄭玄之前，還有比費氏古《易》更早的傳本，即竹書本所傳「良馬由」，以單一「由」字出現。鄭玄之傳本，反映出兩種可能性，一為鄭玄之傳本，其重字為衍字，為傳抄過程的誤植；一為鄭玄所本為真為原始，竹書本為後起缺誤之版本，至於實際的情形如何，則不得而知。

不論為「逐」、為「遂」或為「由」，都有前進、行走之義。王弼闡釋爻義，認為「塗徑大通，進無違距，可以馳騁，故曰『良馬逐』也。履當其位，進得其時，在乎通路，不憂險厄，故『利難貞』也」。[142]強調道路通暢、「進得其時」的重要性，道路維持順暢，其前進就能如良馬之馳騁一般。鄭玄言「良馬逐逐」，指出是兩馬同行前進，更為動態而具體的描繪出路途通順而能並驅疾行的樣子，更能反映出前進之速勢、二馬並行的道路通順之狀；雖能疾速前行，然「志既銳於進，雖剛明，有時而失，不得不戒」。[143]

帛書作「利根貞」，而竹書作「利堇貞」，「根」、「堇」皆同於「艱」，為通假字，均有艱難之義。這個部份，不作詳考。

（七）大畜卦六四爻辭

（鄭）六四，童牛之梏，元吉。

（王）六四，童牛之牿，元吉。

（帛）六四，童牛之鞫，元吉。

（竹）六四，僮牛之梏，元吉。

劉歆作「牿」，王弼作「童牛之牿」，後大多以「牿」為通行，然而漢行以降多種異文，包括許慎、虞翻、《九家易》、李鼎祚皆作「告」，陸績作「角」，而鄭玄所本，歷來眾說紛紜，俞琰認為當從陸績作「角」，並認為鄭玄、劉表、侯果諸儒皆作「牿」，然而，晁氏則謂鄭玄作「角」；[144]王應麟與惠棟輯索鄭玄佚文，根據《周禮．秋官．大司寇》賈公彥疏文，認為

---

[141] 李富孫《易經異文釋》，卷二，頁 542。
[142] 王弼著、樓宇烈校釋《王弼集校釋．周易注》，頁 348。
[143] 程頤《伊川易傳》，卷二，頁 843。
[144] 以上諸家異文之說，參見翟均廉，《周易章句證異》，卷一，頁 787。

鄭玄作「梏」。[145]今以賈氏之疏文，以鄭玄作「梏」為是。除此之外，晚近出土文獻當中，帛書作「鞫」，而竹書作「梏」。

陸德明《經典釋文》指出：

> 劉云：「牿」之言角也。陸云：「牿」當作「角」。《九家》作「告」，《說文》同，云：牛觸角，著橫木，所以告人。[146]

認為劉歆言「牿」者，即以「牿」釋「角」，即以「牿」為牛角之義。然而，《說文．牛部》認為「牿，牛馬牢也。從牛，告聲」。[147]即以「牿」為圈牢牛馬者，所以侯果認為「牿，楅也。以木為之，橫施於角，止其觝之威也」。[148]以「牿」為牢牛角之橫木。至於《九家》作「告」字，而《說文》的解釋，即以橫木依附於牛角上，用以告示於人。虞翻用「告」字，認為：

> 告，謂以木楅其角。大畜畜物之家，惡其觸害，艮為手，為小木，巽為繩，繩縛小木，橫著牛角，故曰「童牛之告」。[149]

虞翻同於許慎之說，以本橫著於牛角上，以防其觸害。《說文》對「牿」與「告」字之解釋，其義相近，而虞翻與後人之釋義，亦以二字義近。以「牿」訓「角」，則義過於偏狹。

至於賈公彥《疏》引鄭玄作「梏」者，云：

> 巽為木，互體震。震為牛之足，足在艮體之中。艮為手持，木以就足，是施梏。[150]

魏鄭小同《鄭志》同引鄭注全文，並作「梏」字，云：

> 泠剛問大畜六四「童牛之梏，元吉」，注：巽為木，互體震。震為牛之足，足在艮體之中。艮為手，持木以就足，是施梏。又蒙初六注云：木在足曰桎，在手曰梏。今大畜六四施梏于足，不審桎梏，手足定有別否？答曰：牛無手，以前足當之。[151]

---

145 王應麟輯、惠棟考補，《增補鄭氏周易》，卷上，頁 159。
146 陸德明，《經典釋文》，卷二，頁 385。
147 許慎撰、段玉裁注，《說文解字注．牛部》，二篇上，頁 52。
148 李鼎祚，《周易集解》，卷六，頁 139。
149 李鼎祚，《周易集解》，卷六，頁 139。
150 轉引自王應麟輯、惠棟考補，《增補鄭氏周易》，卷上，頁 159。
151 鄭小同，《鄭志》，卷上（臺北：臺灣商務印書館景印文淵閣四庫全書本，第 182

肯定鄭玄作「梏」。鄭玄對於「梏」的解釋，原針對木牢於手而言，至於木就於足則稱「桎」。《說文．木》云「梏，手械也」，[152]而除了蒙卦初六的注文外，《周禮．秋官．大司寇》云「桎梏而坐諸嘉石」，鄭玄亦注「桎梏」，認為「木在足曰桎，在手曰梏」，[153]是「梏」原指繫縛於手者，然而牛無手，故以足代言之，皆指牢牛於足，以防其觸人或走失，主要在於拘繫牛之行動。

鄭玄用「梏」，所釋頗為妥當，較用「牿」字而釋為以橫木繫縛於牛角為佳，因為爻辭專言「童牛」，是指幼牛而言，陸德明《釋文》尚言「童牛，無角牛也」，[154]而侯果亦言「童牛，無角之牛也」，[155]幼牛牛角尚未成熟，既無牛角，如何能夠以「牿」釋之，將橫木固定在牛角上，此於理不通。宋明來降，多有以「童牛之梏」為用者，如宋趙彥肅《復齋易說》卷二、方聞一《大易粹言》卷四十六、衛湜《禮記集說》卷四十、元胡一桂《周易啟蒙翼傳》下篇、明來知德《周易集註》卷六等，均以「梏」為正。惠棟考索其義，採鄭說，《九經古義》特別指出「牿為牛馬牢，非角也」，「鄭本作梏，謂施梏於前足，是也」，「今作牿者，非也」。[156]惠氏所言尚合字義，所推合理，宜以鄭氏之說為正。

至於帛書作「鞫」，《爾雅．釋言》云「鞫，究窮也」，陸德明《釋文》云「鞫本又作鞠」，以「鞫」通「鞠」。《詩．采芑》「陳師鞠旅」，《毛傳》云「鞠，告也」；《漢書．劉向傳》「日月鞠凶」，顏師古注云「鞠，告也」，是「鞫」、「鞠」、「告」古多通假，而「告」、「牿」亦通，故張立文考索帛書「鞫」字，認為「鞫」假借為「牿」。[157]「鞫」既通「告」、「牿」，必亦與「梏」相通，故帛書作「鞫」，亦可能為「梏」之通假。另外，竹書作「梏」，學者釋讀其文，以其字形未明，多只能疑作某，例如濮茅左先生認為「梏」，從木、從𡴘，會意，桎梏，讀為「牿」；[158]張立文先生所言亦與濮先生同。[159]又如劉大鈞先生「疑『梏』古與『榫』『罩』互通，當是與今本『牿』同音或

冊，1986 年 3 月初版），頁 327。

[152] 許慎撰、段玉裁注，《說文解字注．木部》，六篇上，頁 272。

[153] 鄭玄注、賈公彥疏，《周禮注疏》，卷三十四（臺北：藝文印書館十三經注疏本，1997 年 8 月初版），頁 517。

[154] 陸德明，《經典釋文》，卷二，頁 385。

[155] 李鼎祚，《周易集解》，卷六，頁 139。

[156] 惠棟，《九經古義．周易古義》，卷一，頁 367。

[157] 以上《爾雅》、《詩經》、《漢書》引例，皆轉引自張立文《帛書周易注譯》（鄭州：中州古籍出版社，2008 年 1 月 1 版 1 刷），頁 76。

[158] 濮茅左，《楚竹書《周易》研究》，頁 122。

[159] 張立文，《帛書周易注譯》，頁 75-76。

音近互用」，[160]劉先生也只能以懷疑臆測的方式提出。事實上，「梏」對應於「牿」、「梏」二字，「梏」與「梏」的關聯性應較高，畢竟二字皆有「木」偏旁，且也可以間接證實鄭玄「梏」較王弼「牿」為正。

另外，諸本作「童牛」，竹書作「僮牛」，而亦有作「犝牛」者，歷來有諸種不同的說法。「童」、「僮」、「犝」等皆同音通假，專指犢牛而言；前引《釋文》以「童牛」為「無角牛」，即指無角的幼牛而言；幼牛無角，故在其腳上縛上木類械具，以約束其行動。因此，根據鄭玄的解釋，整段爻辭可以釋為：在幼牛的腳上予以拘繫固定，使之不隨意跑動，就可獲得大吉祥。對照於王弼的解釋：

> 距不以角，柔以止剛，剛不敢犯，抑銳之始。以息強爭，豈唯獨利，乃將有喜也。[161]

王弼之言雖頗富哲理，然未必合於爻辭原意；整段釋文中並無「童牛」的說明，《周易》以象詮義，「童牛」於此，具有重要的意義，不可捨而不言，否則難以呈現完整的爻義。

四、下經六處之考校

（一）恆卦初六

> （鄭）初六，濬恆。
>
> （王）初六，浚恆。
>
> （帛）初六，夐恆。
>
> （竹）初六，敻死。

王弼本作「浚」字，而《釋文》云「鄭作濬」，[162]以鄭玄作「濬」。帛書《周易》與《繆和》作「夐」，而竹書《周易》作「敻」。

今本「浚」字，《集韻》解釋云「深也，敬也」；[163]《玉篇．水部》云「浚，深也」；[164]段玉裁《說文解字注．水部》同云「浚，深也」；[165]《詩

[160] 劉大鈞，《今、帛、竹書《周易》綜考》，頁 42。

[161] 王弼著、樓宇烈校釋《王弼集校釋．周易注》，頁 349。

[162] 陸德明，《經典釋文》，卷二，頁 386。

[163] 丁度等撰，《集韻》，卷七，頁 670。

[164] 顧野王撰、陳彭年等重修，《玉篇．水部》，卷十九，頁 160。

經·小雅·小弁》「莫高匪山，莫浚匪泉」，《毛傳》云「浚，深也」，鄭《箋》「泉深矣」，亦訓作「深」；孔穎達同訓。[166]《周易集解》「浚恆」訓義，引侯果云「浚，深；恆，久也」。[167]王弼云「始求深者也」，亦訓作「深」義。因此，「浚」本有深遠之義。

鄭玄本作「濬」字，《爾雅·釋言》云「濬，幽深也。濬，亦深也」；邢昺《疏》並引《尚書·虞書·舜典》「濬哲文明」一文，孔安國所言，「舜有深智，言其智之深，所知不淺近也」。[168]《廣韻》云：「濬，深也」；[169]《集韻》解釋，「睿、濬、濬，《說文》：深通川也。……或作濬、濬」；[170]故「濬」有「深」義，並與「睿」、「濬」通。是「浚」、「濬」皆訓「深」，二字音義相近而通，所以廖名春先生指出「『濬』和『浚』都是同源字，都有疏通、深遠之義」。[171]同時，《說文》以「睿」、「濬」、「濬」三字相通，並於〈谷部〉指出「睿，深通原川也」，又特別指出「浚，古文睿」。因此，「浚」、「睿」、「濬」、「濬」四字，古皆相通，而以「睿」為古，而「濬」之字形又較「浚」近於「睿」，故似「濬」較「浚」為古。因此，李富孫《易經異文釋》指出，「《書》『濬川』，《太史公自序》作『浚川』。《公羊·莊九年傳》曰：浚之者，深之也。眾經音義云：古文濬、濬二形，今作浚，義竝同」。古書二字多互用。[172]鄭本作「濬」，或近於古。

至於帛書作「夐」，《穀梁傳·文公十四年》「過宋鄭滕薛夐入千乘之國」，范甯注云「夐，猶遠也」；[173]《詩經》「于嗟夐兮，不我信兮」，王應麟云「夐，亦遠也」；[174]《廣雅·釋詁》解釋為「遠也」；[175]是「夐」同「濬」、

165 許慎撰、段玉裁，《說文解字注·水部》，十一篇上二，頁 566。

166 毛亨傳、鄭玄箋、孔穎達疏，《毛詩注疏》，卷十二之三，頁 422-423。

167 李鼎祚，《周易集解》，卷七，頁 164。

168 郭璞注、邢昺疏，《爾雅·釋言》，卷三，頁 43。

169 陳彭年等撰，《廣韻·震韻》，卷四，頁 372。

170 丁度等撰，《集韻》，卷七，頁 670。

171 廖名春〈楚簡《周易》校釋記（二）〉，《周易研究》，第 5 期（2004 年），頁 18。

172 李富孫，《易經異文釋》，卷三，頁 547。王樹枏《費氏古易訂文》亦主古文「濬」字，今作「浚」。（頁 134。）是古文「濬」與「浚」字音義近而互用。

173 范甯集解、楊士勛疏，《穀梁傳注疏》，卷十一（臺北：藝文印書館十三經注疏本，1997 年 8 月初版），頁 110。

174 王應麟，《詩攷》（臺北：臺灣商務印書館景印文淵閣四庫全書本第 75 冊，1986 年 3 月初版），頁 601。

175 張揖撰、王念孫疏證，《廣雅疏證附補正及拾遺·釋詁》，卷一上，頁 12。

「浚」有深遠之義。至於竹書作「㪫」，濮茅左認為「㪫」同於「叡」，並引《說文》指出「叡，深明也，從𣦼從目，從谷省。睿，古文叡」；[176]南唐徐鍇《說文解字繫傳》同說。[177]丁度《集韻》云「叡、睿、容、壡，俞芮切，《說文》：深明也、通也。古作睿、容，籀作壡」，[178]以「叡」、「睿」、「容」、「壡」為古今字，或古相通之字，同有深遠、通明之義。是「㪫」同於「叡」，又同於「睿」、「容」、「壡」，其義亦同。

因此，不論是鄭玄用「濬」、王弼用「浚」、帛書用「夐」，乃至竹書用「㪫」，其義皆同，而鄭玄與竹書所用都有「睿」字偏旁，二家用字尤近。

歷來訓解此一爻辭「浚恆，貞凶，無攸利」，從《象傳》云「浚恆之凶，始求深也」，以「深」言「浚」義，至兩漢以降學者，也都從此一意涵進行詮解，王弼云：

> 處恆之初，最處卦底，始求深者也。求深窮底，令物無餘縕，漸以至此，物猶不堪，而況始求深者乎？以此為恆，凶正害德，無施而利也。[179]

王弼此言，語意隱晦。若以「深」為言，則此求恆之深，堅守其恆常而不能審度情勢，堅守不改而致凶，則因為過於泥於守恆而無攸利。廖名春先生批評諸家從「深」的觀點切入對爻義所產生的錯誤理解，認為應當解釋為「遠離恆德，堅持不改，就會有凶險，也不會有利益」。[180]本人認為若從其原始義言，可以釋為：過度的堅守恆道，占問得到的是凶險的結果，沒有任何的利益。

（二）睽卦六三爻辭

> （鄭）六三，見輿曳，其牛㸷。
>
> （王）六三，見輿曳，其牛掣。

---

[176] 濮茅左，《楚竹書《周易》原文考釋》，頁131。

[177] 徐鍇《說文解字繫傳．通釋》云：「叡，深明也，從𣦼從目，從谷省。睿，古文叡。」（見徐鍇《說文解字繫傳．通釋》，卷八（北京：中華書局，1998年12月1版北京2刷），頁77。

[178] 丁度等撰，《集韻．祭韻》，卷七，頁660。

[179] 王弼著、樓宇烈校釋《王弼集校釋．周易注》，頁379。

[180] 廖名春，〈楚簡《周易》校釋記（二）〉，《周易研究》，2004年第5期，頁19。

（帛）六三，見車恝，亓牛謹。

（竹）六晶，見車遏，亓牛攸。

王弼作「掣」字，陸德明《經典釋文》指出鄭玄作「挈」字，云：

> 掣，昌逝反。鄭作挈，云：牛角皆踊曰挈。徐市制反。《說文》作觢，之世反，云角一俯一仰。子夏作契。《傳》云：一角仰也。荀作觭。劉本從《說文》，解依鄭。[181]

指出諸家有作「挈」、「觢」、「契」、「觭」、「掣」者。蓋以音義近而通，而依《說文》之言，以「觢」為本字；[182]《集韻》也提到，「觢、掣、挈，一角仰也；一曰牛角立，謂之觢，或作掣、挈」；[183]特別指出「觢」、「掣」、「挈」三字同義，但是特別強調《易》用「其牛觢」，並為「豎角牛」之義。[184]惠棟詳考此爻用字，認為以《說文》所用之「觢」字為正，並或可用鄭氏之「挈」字。所以《九經古義》中特別指出：

> 《說文》引作「觢」，云一角仰也。從角㓞聲。鄭作「挈」，云牛角皆踊曰「挈」。子夏作「契」。荀爽作「觭」。虞翻曰：牛角一低一仰，故稱「觢」。《爾雅》牛屬云：角一俯一印，觭。《字林》音丘戲反，云：一角低一角印。樊光云：傾角曰觭。牛屬又云：皆踊觢。郭璞云：今豎角牛。《釋文》云：字亦作挈。《字林》音之女反，從虞翻說，當依荀氏作觭。從鄭氏說，當依《爾疋》作觢。張有《復古編》云：觢從角契省，別作掣，非。觢從角契，故《子夏傳》作契。觭，角一低一仰，故荀爽作觭。諸家無作掣者。王弼以為其牛掣者，「滯隔所在，不獲進」是，讀為牽掣之字，失之。《玉篇》「觢」或作「挈」，或作「㸿」，從角折，折與制通，或從角，或從牛，是「掣」字當作「㸞」，從牛。[185]

---

[181] 陸德明，《經典釋文》，卷二，頁 388。

[182] 見許慎，《說文解字》云：「一角仰也。從角㓞聲。《易》曰：其牛觢。」（見許慎撰、段玉裁注《說文解字注．角部》，四篇下，頁 187。）

[183] 丁度等撰，《集韻．祭韻》，卷七，頁 658。

[184] 同上註，頁 657。

[185] 惠棟，《九經古義．周易古義》，卷一，頁 369-370。

惠棟所用《周易》文本采《說文》所言「犎」字，並特別指明除當作「犎」字外，或作鄭氏所用之「挈」字，餘諸家之字則不當；他強調「犎」、「挈」字為正，並認為王弼未明字義，而讀用牽掣之字，此妄用之失。李富孫也考證云：

> 兩角豎者名犎。……是挈、犎同字，故鄭作挈，義與犎同。王弼讀為牽掣之字，失之。段氏曰：鄭作挈，與《爾雅》、《說文》同。[186]

依李氏之見，以鄭氏作「挈」字，最符其本字本義。同時，從字形或字之偏旁觀之，尤以「挈」、「犎」二字特同，故鄭、王用字相較，鄭氏尤近於本字。

歷來字書對「犎」、「挈」、「㸷」等字的解釋，都認為是一邊牛角上仰之狀，牛角上仰，表示牛遲滯不前之情形。至於「掣」字，則為提臂持取的樣子，如《集韻》云「掣，人臂皃」，[187]而《玉篇》以「摯」、「掣」二字並同，其義為「持也」。[188]「挈」、「掣」二字字義明顯不同，而王弼用「掣」字，以此字本義推之，於爻義則相對較不暢明；同時，王弼訓作滯隔不進之義，與「掣」字本義不同，反而近於「挈」義。

帛書作「見車恝，亓牛讉」，其「恝」字本義，有為「心有事也」，「急也，憂也」，[189]有心裡煩憂不安之狀，鄧球柏、張立文、劉大鈞等人認為與「掣」、「犎」等諸字相通。[190]例如劉大鈞認為「古人『恝』字同『掣』、『掣』、『挈』、『犎』諸字也相通」即是。[191]心憂不安之義，與牛角上仰遲滯不前的意義可以相通，心有不安，所以忐忑難進。帛書「讉」字，則與「曳」、「抴」、「跇」、「栧」等諸字相通假，因此，帛書用字若改作「見車讉，亓牛恝」，則與諸本「曳」字同義；《說文》云「臾曳也」，[192]《玉篇・申部》云「曳，申也，牽也，引也」，[193]故諸字同有拖曳、牽引之義。竹書

[186] 李富孫，《易經異文釋》，卷三，頁551。
[187] 丁度等撰，《集韻・效韻》，卷八，頁689。
[188] 顧野王撰、陳彭年等重修，《玉篇・手部》，卷六，頁56。
[189] 丁度等撰，《集韻・霽韻》，卷七，頁656；〈奉韻〉，卷九，頁739。
[190] 鄧球柏，《帛書周易校釋》；張立文《帛書周易注譯》；劉大鈞《今、帛、竹書《周易》綜考》等相關爻辭之考釋。
[191] 劉大鈞，《今、帛、竹書《周易》綜考》，頁58。
[192] 許慎撰、段玉裁注，《說文解字注・申部》，十四篇下，頁754。
[193] 顧野王撰、陳彭年等重修，《玉篇・申部》，卷三十，頁235。

作「見車遏」，「遏」字《爾雅．釋詁下》釋「止也」，[194]而《說文》亦訓作「微止也」，[195]其義與「曳」則有別；廖名春先生進一步認為「今本的『曳』、帛書本的『諜』、阜陽漢簡本的『渫』，都可說是楚本簡『遏』的借字，其義當訓為『止』。『見車遏』，就是看見車停在那裡」。[196]廖先生所考甚詳，惟「曳」、「遏」諸字是否宜訓為「止」義，而諸字皆為「遏」字之假借，則難以決然斷言。

此外，竹書「亓牛㪫」，廖名春先生也作了詳細的考索，認為其「㪫」字的偏旁「介」與「㓞」音近，通假例亦多，並疑包括竹書的此「㪫」字，以及諸家之用字，均非本字，而以從手㓞聲的「挈」字才是本字；同時又進一步考證，認為「挈」字作「瘛」，是一種抽風的病，故認為「其牛㪫」，即「其牛挈」，亦即「其牛瘛」，指說拉車的牛在抽風。[197]對於廖先生之說，本人懷疑的是《周易》以象示意，基本上採用的是一種較為單純而普遍化的認識以盡其意，以牛抽風之病來示為負面的象意，似乎過於複雜。如果竹書「㪫」字，確實可以作為「挈」之原字，再加上阜陽漢簡作「其牛絜」，不論是「觢」、「挈」、「絜」等字，都與鄭玄「㸷」同有「㓞」之偏旁，仍然認為有牛角上仰、遲滯難行之義；牛豎角，牛面之難狀正迎，連接下一句爻辭「其人天且劓」，象徵人將面對黥額與割鼻的刑罰。

鄭玄作「㸷」字，與虞翻等漢儒訓作牛角一低一仰之狀，表述出牛的實狀，而王弼作「掣」，認為「其牛掣」，是牛「滯隔所在，不獲進也」，[198]為引申之義，語義相近，但仍以鄭氏用字之表意為佳。

（三）夬卦九三爻辭

（鄭）九三，壯于頯，有凶。

（王）九三，壯于頄，有凶。

（帛）〔九〕三，牀于頯，有凶。

（竹）九晶，藏于頄，又凶。

---

194 郭璞注、邢昺疏，《爾雅注疏．釋詁下》，卷二，頁 24。

195 許慎撰、段玉裁注，《說文解字注．辵部》，二篇下，頁 75。

196 廖名春，〈楚簡《周易》睽卦新釋〉，《周易研究》，第 4 期（2006 年），頁 34。

197 廖名春，〈楚簡《周易》睽卦新釋〉，頁 34。

198 王弼著、樓宇烈校釋，《王弼集校釋．周易注》，頁 406。

王弼本作「頄」字，訓為「面權也」，即臉部之顴骨。[199]陸德明《經典釋文》指出，鄭玄作「頯」，訓為「夾面也」，蜀才作「仇」;《釋文》並引翟玄訓「頄」為「面顴頰間骨也」。[200]《說文》無「頄」字，釋「頯」字，云「頯，權也。從頁弅聲。渠追切」;段玉裁《注》云，「權者，今之顴字」。[201]《集韻》云「頄，驪骨也」、「權骨也」;又云「頄、頯，面顴也，或作頯」;又云「頯、頄，頰骨。《說文》:權也。一曰厚也。或作頄」。[202]《集韻》以「頯」、「頄」二字通用。《集韻》以「厚」釋「頯」與「頄」,《廣雅．釋詁》同訓，云「頯，厚也」。[203]是「頄」、「頯」二字同訓。關於蜀才作「仇」字;《說文》云「弅讀如逵逵」，篆文作「馗」,《爾雅》音「仇」。所以蜀才作「仇」，以其音近而通。[204]是「頄」、「頯」、「仇」，同音相通。

「頄」字，今傳文獻最早出現者蓋為《靈樞經．經筋》，云「其支者為目上綱，下結于頄」，[205]「頄」即指面頰而言。許慎《說文》並未著錄此字。至於「頯」字，除了見存於《說文》外，睡虎地秦墓竹簡〈法律答問〉亦存此字，而帛書《周易》同是。此外《莊子．大宗師》云「其容寂，其顙頯」,〈天道〉指出老子云「而目衝然，而顙頯然，而口闞然，而狀義然」。[206]因此，早或以「頯」為用。然而，竹書本的出土，其字形濮茅左作「頍」，張立文同是，而劉大鈞作「頍」，若以竹簡所字形觀之，當以濮、張用字為確。唯不論作「頍」或「頍」字，都當同「頄」

[199] 王弼著、樓宇烈校釋,《王弼集校釋．周易注》，頁 435。「權」字,《周易集解》作「顴」，是「權」為「顴」之假借，指臉部的顴骨。

[200] 陸德明,《經典釋文》卷二云:「頄，求龜反，顴也，又音求，又丘倫反。翟云:面顴頰間骨也。鄭作頯;頯，夾面也。王肅音龜。江氏音琴威反。蜀才作仇。」(見是書，頁 389。)

[201] 許慎撰、段玉裁,《說文解字注．頁部》，九篇上，頁 421。

[202] 丁度等撰,《集韻．脂韻》，卷一，頁 455;〈諄韻〉，卷二，頁 489;〈尤韻〉，卷四，頁 548。

[203] 張揖撰、王念孫疏證,《廣雅疏證附補正及拾遺．釋詁》，卷三下，頁 88。

[204] 李富孫,《易經異文釋》，卷三，頁 553。

[205] 徐芹庭,《細說黃帝內經》(北京:新世界出版社，2007 年 8 月 1 版 1 刷)，頁 180。《靈樞經》的作者與傳衍的問題，為歷來爭論未決的問題，唯大多數學者都將之視為《漢書．藝文志》所載的《黃帝內經》的一部份，因此，在此姑且視為漢代的典籍文獻。

[206] 《莊子．大宗師》、〈天道〉。引自郭慶藩,《莊子集釋》(臺北:世界書局，1989 年 10 月初版)，頁 104、頁 215。

字。於此，劉大鈞先生認為「今本作『頄』當為古文，帛本作『頯』應為今文」，[207]劉先生以竹本為古，並藉以推論王弼所傳「頄」字為古，而鄭玄、帛本書則為今文。

另外，章太炎《詁經精舍課藝》認為鄭本作「頯」為最古；指出《說文》以「頯」從夯聲，當借為「踦」，「踦」亦從夯聲，為「脛肉」，或曰「曲脛」，讀若「逵」。《廣雅・釋器》以「踦」、「夯」聲通。夬卦初九「壯于前止（趾）」，九三「壯于頯」作脛，皆屬足部，而虞翻以夬卦變大壯，合於震足之象，又夬與履為兩象，履六三「跛能履」，而夬卦九三「壯于頯」即壯于踦，即曲脛，合其跛。由初九的「趾」，到九三「頯」（脛），到九四的「臀」，由腳底上移，有一定的次序。因此，漢儒以來皆訓作面權、面顴，或臉部之屬，皆未合此爻原義。因此，「壯于頯」，當就腿肚受傷而言。[208]若是此一說法成立，則確以鄭氏用字為古，但鄭氏訓作「夾面」仍未合其義。章氏所考，仍有其合理性，供作參考。

至於帛書作「牀」，竹書作「藏」，皆以音近於「壯」而通假。二句爻辭可以釋為面頰受傷，是有凶象。

綜合前面之考述，鄭玄用「頯」字，在其之前的帛書也同是，知鄭氏確有所本；至於王弼用「頄」字，與竹書字形相近，似可以此證明漢代之前即已有作「頄」字者，從今存文獻推之，似以王氏「頄」字較鄭氏「頯」字為古。二字之分用，應該早已形成，非今古文之爭下才別用，在這樣的情形下，也很難可以將「頄」字視為原始本字。

（四）夬卦九四爻辭

（鄭）九四，臀無膚，其行趑趄。

（王）九四，臀無膚，其行次且。

（帛）九四，脤無膚，亓行郪胥。

（竹）九四，誫亡膚，丌行緀疋。

王弼本作「次且」，《釋文》以鄭注作「趑趄」，帛書本作「郪且」，竹書本作「緀疋」。《釋文》云：

[207] 劉大鈞，《今、帛、竹書《周易》綜考》，頁 68。

[208] 張立文，《帛書周易注譯》，頁 295。

> 「次」，本亦作「趑」，或作「跌」，《說文》及鄭作「趀」，同七私反，注下同。馬云：卻行不前也。《說文》：倉卒也。……「且」，本亦作「趄」，或作「跙」，同七餘反。注及下同。馬云：語助也。王肅云：趑趄，行止之礙也。[209]

依《釋文》之見，「次」、「趑」、「跌」、「趀」，音同而通。「且」、「趄」、「跙」，亦音同而通，故《集韻》云「趄」字，以《說文》作「趑趄也。或作『且』、『跙』」。[210]帛書作「郪」，《說文》云「從邑，妻聲」。[211]《集韻》作「千咨切」，並與「趀」、「次」、「趑」、「跌」同屬脂韻。[212]竹書「緀」字，從糸妻聲，《廣韻》以「緀」屬脂部；「妻」於《集韻》亦同於脂韻，[213]故與帛書「郪」字屬同聲系而相通。是「趀」、「次」、「趑」、「跌」、「郪」、「緀」皆音同或音近而通。至於「且」字，帛書作「胥」，《集韻》以「胥」、「趄」、「且」、「跙」皆屬魚韻而音同相通。[214]同樣的，竹書作「疋」字，《集韻》亦在魚韻，[215]與諸字音近而通。因此，不論是「次且」、「趑趄」、「趀趄」、「跌跙」、「郪胥」，或是「緀疋」，皆音同或音近而義同。

從字義的角度云，《說文》以「趀」為「倉卒也」，至於「趑」，即「趑趄」，為「行不進也」，「趀」與「趑」義略異。王肅用「趑趄」，義作「行止之礙也」。至於王弼用「次且」，並無明言其義，但云「下剛而進，非己所據，必見侵傷，失其所安，故臀無膚，其行次且也」，[216]義似與王肅近。另外，劉向《新序》引《易》云「臀無膚，其行趦趄」；[217]徐鍇《說文繫傳》解釋「趦趄」，認為「趦趄，行不進也，從走次聲。臣鍇曰：《易》曰：其行趑趄也」。[218]李昉等撰《御覽》卷三九四，云「《易》困卦曰：臀無膚，其行趦趄」。[219]「趦趄」與「趑趄」歷來普遍互用。因此，不論是「次且」、

---

[209] 陸德明，《經典釋文》，卷二，頁389。

[210] 丁度等撰，《集韻．魚韻》，卷一，頁462。

[211] 許慎撰、段玉裁注，《說文解字注．邑部》，六篇下，頁294。

[212] 丁度等撰，《集韻．脂韻》，卷一，頁452。

[213] 同上註，頁452。

[214] 同上註，頁462。

[215] 同上註，頁463。

[216] 王弼著、樓宇烈校釋，《王弼集校釋．周易注》，頁435。

[217] 劉向，《新序．雜事》，卷五。石光瑛《新序校釋》詳考其字，採鄭玄之說，改用「趀趄」。（見是書，卷五（北京：中華書局，2001年1月1版北京1刷），頁758。

[218] 徐鍇，《說文解字繫傳．通釋》，卷三，頁31。

[219] 《太平御覽》引作《易》困卦，實當為夬卦九四爻辭。

「趑趄」或是「趦趄」，皆有行走困難、猶豫難進之狀；至於《說文》與鄭玄之用「趀趄」者，則為倉卒行走之狀。義雖略異，但大旨相近，皆就行動不能通順而言。

馬融傳費氏古《易》，用「次且」，鄭玄雖同傳費氏學，但於此則未同；王弼用「次且」，或傳自馬氏，宋翔鳳指出作「次且者為馬本」。[220]此外，帛書本「鄬胥」，竹書本「緀疋」，或近於《詩．有客》「有萋有且」的「萋且」。是以何者最古，似難成定說，但鄭、王相較，則似王氏尤古。

（五）艮卦九三爻辭

（鄭）九三，艮其限，列其膑。

（王）九三，艮其限，列其夤。

（帛）九〔三，根亓限〕，戾亓肥。

（竹）九晶，艮亓瞙，剄丌衕。

王弼本作「列其夤」。陸德明《經典釋文》云：

夤，引真反。馬云：夾脊肉也。鄭本作「膑」，徐又音胤，荀作「腎」，云互體有坎，坎為腎。

《釋文》以馬融作「夤」，而鄭玄作「膑」，荀爽作「腎」。元代董真卿《周易會通》卷十引《晁氏易》，認為「孟、京、一行作朋，鄭作膑」。[221]《帛書周易》作「肥」字，乃文字破損的釋讀結果，大多學者並疑即今之「肥」字；[222]然而帛書已於同卦六二作「艮亓肥」，不太可能再於九三作「戾亓肥」，故帛書該字當非「肥」字。此外，竹書作「衕」，也無法確知其字義。

今傳王弼本作「夤」字，馬融解釋為「夾脊肉」；《周易集解》引虞翻之說作「裂其夤」，解釋為「脊肉」；[223]王弼以「夤」為「當中脊之肉也」。[224]「夤」字之本義，《說文》云「夤，敬惕也。從夕，寅聲」，段玉裁注指出「漢唐碑多作夤者，凡云夤緣者，即延緣。云八夤者，即八

[220] 宋翔鳳，《周易考異》據陸德明《音義》引馬融云「次，卻行不前也」，而斷定作「次且」者為馬氏所本。（參見宋氏《周易考異》卷二，頁 599。）

[221] 董真卿，《周易會通》，卷十，頁 380。

[222] 劉大鈞，《今、帛、竹書《周易》綜考》，頁 91；鄧球柏，《帛書周易校釋》，頁 114。

[223] 李鼎祚，《周易集解》，卷十，頁 256。

[224] 王弼著、樓宇烈校釋，《王弼集校釋．周易注》，頁 481。

埏」；[225]不論作「敬惕」或「延」（長）義，[226]與「脊肉」義不同；依爻辭推之，此「夤」當非以「敬惕」或「長」義為訓，若以漢代普遍皆訓作「脊肉」來看，此「夤」字當為借字，或為鄭玄「膑」字之借，所以《集韻．諄韻》認為「『膑』，夾脊肉也。通作『夤』」。[227]孟、京、一行作「朋」字，《玉篇．肉部》解釋，「朋，脊肉也」；而《靈樞經．陰陽二十五人》也提到「其為人赤色，廣朋，銳面小頭」，此「朋」字即脊肉之義，所以徐芹庭先生注作「當脊肉也」。[228]至於荀爽作「腎」字，並云互體為坎，坎水為腎，腎為五臟中之水臟器官，荀氏以作人體器官來看待，與作脊肉的認識不同，且艮卦以人的外在言，作「腎」並以內部器官為象，相對較為不合理。

另外，以「夾脊肉也」為訓，特見「胂」字亦同；《說文》云「胂，夾脊肉也」，段玉裁指出：

> 《易》艮九三「艮其限，裂其夤」，馬云：夤，夾脊肉也。虞亦云：夤，脊肉。王弼云：當中脊之肉也。按夕部，夤，敬惕也。《周易》假為胂，故三家注云爾。……則胂音同夤。[229]

歷來學者多有以「夤」與「胂」為音同而通假，認為「夤」字當假為「胂」義。然而，鄭玄作「膑」，從肉寅聲，與「夤」音亦近，且有「肉」之偏旁，似較「夤」字合於原本，其它如帛書作「肥」、竹書作「衛」，亦有「肉」者，唯二家用字實況難考。不過，從原有字義觀之，鄭玄用「膑」字較王弼「夤」字合爻義。另外，馬融傳費氏古《易》用「夤」字，王弼亦同，而鄭氏所本，亦未必不古，也不應必然視為「今」，鄭氏之用只能說是別為一本。

至於「艮其限」，竹書作「艮亓瞙」，「瞙」字《玉篇》釋作「張目也」，[230]與「限」義字相異，漢魏學者以「限」為身之中、束腰帶的地

---

[225] 許慎撰、段玉裁注，《說文解字注．夕部》，七篇上，頁318。

[226] 「延」字之義，《說文》云「長行也」，段注云：「本義訓長行，引伸則專訓長。《方言》曰：延，長也。」見許慎撰、段玉裁注《說文解字注．廴部》，二篇下，頁78。故「延」義為「長」。

[227] 丁度等撰，《集韻．諄韻》，卷二，頁488。

[228] 《靈樞經》之引文，與徐芹庭之注，見徐芹庭，《細說黃帝內經．陰陽二十五人》，頁466。

[229] 許慎撰、段玉裁注，《說文解字注．肉部》，四篇下，頁171。

[230] 顧野王撰、陳彭年等重修，《玉篇．目部》，卷四，頁44。

方，[231]但竹書若以「瞙」為本字並用其本義，則義大有相別。學者或有以竹本為原始，認為「限」字實當作「眼」，而「眼」即竹書之「瞙」，[232]這樣的聯結推說，並無有力之證據，純屬個人之臆測，備供參考；若用作「眼」字，則如何下接脊肉裂開之義？這是值得商榷的。「艮其限」，鄭、王皆同，故此不再多談。「艮其限，列其腹（夤）」句子可以釋為：控制制止自己的腰部運動，結果仍造成脊肉的裂開。

（六）豐卦九三爻辭

（鄭）九三，豐其芾，日中見昧。

（王）九三，豐其沛，日中見沬。

（帛）九三，豐亓薠，日中見茉。

（竹）九晶，豐丌芾，日中見芾。

豐卦九三爻辭，鄭、王異字有二處，此二處，出土帛書與竹書亦異。首先在王弼本作「豐其沛」方面，陸德明《經典釋文》云：

「沛」，本或作「旆」，謂幡幔也。又普貝反，姚云滂沛也，王廙豐蓋反，又補賴反，徐普蓋反。子夏作「芾」，《傳》云小也。鄭、干作「韋」，云祭祀之蔽膝。[233]

今「沛」有「旆」、「芾」、「韋」等異字；其中鄭玄與干寶作「韋」字，宋明以來的學者，大多引作「芾」，與《釋文》不同，並成定論，如董真卿、朱彝尊同是；翟均廉《周易章句證異》也本董、朱之說為是；[234]李富孫《易經異文釋》也以舊作「韋」為誤，同作「芾」；[235]宋翔鳳《周易攷異》認為根據宋本，也當作「芾」。[236]因此，前儒的考異與傳述，鄭玄當作「芾」字為正。竹書本同鄭玄作「芾」，所本相同；至於帛書作「薠」，其字義為

---

[231] 「限」字，馬融云「要也」：見陸德明《經典釋文》，卷二，頁 391。虞翻云：「限，要帶處也。」（見李鼎祚，《周易集解》，卷十，頁 256。）王弼云：「限，身之中也。」見王弼著、樓宇烈校釋，《王弼集校釋．周易注》，頁 481。漢魏諸家釋「限」，並無異義，皆訓為腰間處。

[232] 劉大鈞，《今、帛、竹書《周易》綜考》，頁 91。

[233] 陸德明，《經典釋文》，卷二，頁 392。

[234] 翟均廉，《周易章句證異》，卷二，頁 817。

[235] 李富孫，《易經異文釋》，卷四，頁 559。

[236] 宋翔鳳，《周易攷異》，卷二，頁 602。

生於江湖之中的植物之屬，雁所食者，[237]與「沛」、「芾」、「韋」等字特異，然與諸字音近而通。

「沛」，《說文》指出「沛水，出遼東番汗塞外，西南入海，從水市聲」，[238]以水名為釋。《集韻》等字書亦作入海之水名解。王弼釋作「幡幔，所以禦盛光也」，[239]為遮蔽光線的帳子之屬；而《釋文》亦同作「幡幔」解，並認為本字或作「旆」，可以確定「沛」非本字。另外，《周易集解》引虞翻之說，云「日在雲下，稱沛。沛，不明也」；並引《九家易》云「大暗謂之沛」；[240]李道平《周易集解纂疏》作了詳細的訓解，指出：

> 《孟子》曰「天油然作雲，沛然下雨」。上坎為雲，下坎為雨，故「日在雲下亦稱沛」。……姚信云「沛，滂沛也」，《漢書．五行志》「沛然自大」，故云「大暗謂之沛」。[241]

李氏明白的指出「大暗謂之沛」，也就是日為坎雲所蔽，蔽明之甚貌，稱之為「沛」。虞翻、王弼等雖皆有蔽日之義，但義之所指卻有不同。至於竹書與鄭玄作「芾」，而鄭玄解釋為「祭祀之蔽膝」者，即古代官服外之蔽膝部份，有關的解釋，《說文》云，「市，韠也，古衣蔽前而已。市以象之，天子朱市，諸侯赤市，卿大夫葱衡，從巾象其連帶之形，凡市之屬，皆從市」。[242]《說文》並指出「韠，韍也，所以蔽前者」；[243]又對「韍」之解釋，「韍，篆文市，從韋從犮，俗作紱」。段玉裁《注》云：

---

[237] 帛書引文見鄧球柏，《帛書周易校釋》，頁 289。「蘋」字訓：宋吳仁傑《離騷草木疏》卷二，「蘋」字云：「蘋蘅槁而節離，王逸《註》：蘋草秋生，今南方湖澤皆有之。洪慶善云：蘋，音煩，《淮南子》云：路無莎蘋，註云：蘋狀似葴，《上林賦》薛莎青蘋，張揖曰：青蘋似莎，生江湖，雁所食。」明盧之頤《本草乘雅半偈》卷八：「蘋即青蘋，一名大莎，《說文》以為青蘋似蒿，但大小有異，生江湖，為鴈所食。」清吳景旭《歷代詩話》卷十三云：「蘋音煩，《九歌》登白蘋兮騁望，注云：蘋草秋生，今南方湖澤皆有之，似莎而大，鴈所食也。」蓋「蘋」音「煩」，草名，秋天生，為雁所食者。

[238] 許慎撰、段玉裁注，《說文解字注．水部》，十一篇上一，頁 547。

[239] 王弼著、樓宇烈校釋，《王弼集校釋．周易注》，頁 493。

[240] 李鼎祚，《周易集解》，卷十一，頁 271。

[241] 李道平，《周易集解纂疏》，卷七，頁 485。

[242] 許慎撰、段玉裁注，《說文解字注．市部》，七篇下，頁 366。

[243] 同上註，頁 237。

> 韍，或借芾為之，如《詩．候人》、〈斯干〉、〈采菽〉是也。
> 或借沛為之，如《易》豐其沛；一作芾，鄭云：蔽膝是也。
> 芾與沛蓋本用古文作市，而後人改之。[244]

蓋以「市」為蔽膝之用，而「芾」、「旆」、「韠」、「韍」、「韋」等字，皆因音義近而通用。諸字之用，皆有引申為遮蔽之義。因此，以竹書與鄭玄作「芾」，帛書作「薠」，以及王弼作「沛」作比較，似以竹書與鄭玄較合於原始字義。是豐卦六二、九三皆為四所蔽，而二爻遠於四，三爻近於四，則三爻芾之蔽明甚於二爻之部，進而三爻之沬之暗也就甚於斗。

王弼本「日中見沬」，「沬」字《釋文》認為鄭玄作「昧」，云：

> 「沬」，徐武蓋反，又亡對反，微昧之光也。《字林》作「昧」，亡太反，云斗杓後星。王肅云：音妹。鄭作「昧」。服虔云：日中而昏也。《子夏傳》云：「昧」，星之小者。馬同。薛云：輔星也。[245]

同時李富孫《易經異文釋》考釋《漢書．五行志》劉歆作「昧」字；〈王商傳〉、〈王莽傳〉同。《晁氏易》指出「《九家》、虞亦作昧」；《廣韻》「十三末」引同。[246]是漢代諸家多作「昧」字；子夏、馬、薛、《字林》、王肅等皆以星之小者而言，鄭玄、服虔則謂昏昧之義。王弼作「沬」，以「沬」為微昧之明；「施明，則見沬而已」，[247]略見之明，僅能見之微昧。《說文》「沬，洒面也」，[248]即洗面之義，本字無暗昧之義，言暗昧之義者，乃假借之義，所以《集韻》集之前典籍所見，故有「沬，水名，在蜀西。一曰微晦」之解，[249]以「沬」有水名、微晦之義。至於「昧」義，《尚書．堯典》「分命和仲，宅西，曰昧谷」；孔傳云「昧，冥也。日入於谷而天下冥，故曰昧谷」。[250]以「昧」為暗昧、昏暗之義；《說文》「昧爽，且明也。從日未

[244] 同上註，頁 366。
[245] 陸德明，《經典釋文》，卷二，頁 392。
[246] 李富孫，《易經異文釋》卷四，頁 559。
[247] 王弼著、樓宇烈校釋，《王弼集校釋．周易注》，頁 493。
[248] 許慎撰、段玉裁注，《說文解字注．水部》，十一篇上二，頁 568-569。
[249] 丁度等撰，《集韻．夳韻》，卷七，頁 661。
[250] 孔安國傳、孔穎達疏，《尚書注疏》（臺北：藝文印書館十三經注疏本，1997 年 8 月初版 13 刷），頁 21。

聲，一日闇也」；[251]《玉篇．日部》以「昧」，釋作「斗柄」、「冥也」；[252]《集韻》「昧，冥也。一曰斗杓後星」。[253]是「昧」之本義，為昏暗不明者，而斗杓後星亦以之冠名。二字以「昧」為正。李富孫《易經異文釋》指出，「昧、沬亦聲相近，昏昧而見星，其義竝通。惠氏曰日中見斗，日食之象也。漢儒以日中見沬為日食，良然」。[254]認為二字聲義相近而通，而惠棟於《周易集解》評注時，認為日中見斗，是日食之象，即漢儒以日中見沬，則為日食，所評良然。二字確實音同而通。至於《帛書周易》作「茉」字，不論是《正字通》、《唐韻》、《集韻》、《正韻》，作「彌葛切」或「莫葛切」，皆音「末」，音同而通假為「昧」。另外，竹書作「芾」，濮茅左考釋，認為讀為「𣊬」，並以《字彙補》云「芾，音𣊬」；《集韻》訓「𣊬，暗也」，一作「昧」，指為闇昧、微昧之光。[255]若所考為正，則竹書用「芾」字同於「昧」，為昏闇、微明之義。

五、結論

漢代的今、古文之爭，文字上表現在書體形態的差異。先秦時期的書體主要是結構較為複雜的古篆體，秦統一為小篆，並有如李斯碑文般的隸書之出現，到了漢代則以漢隸為主體；經學上將舊有典籍書體改為隸書體，也就是一般所謂的今文經文，田何、施讎、孟喜等人所傳之《易》本即屬這種書體。另外，西漢孔子宅壁發現的古文《尚書》與《毛詩》等經典，即不同於漢隸之古文書體，並以隸書重抄為「隸古定」的古本，被視為古文經。不論是初期有系統的書體改變的今文經，或是後來發現的古文經，排除經典詮釋內容的不同，基本上大都只是書體上的差異，而之所以會有被凸顯出似乎有極大的版本之不同與解釋上的差異，則主要受到家學與師傳的影響。從今傳王弼本與竹書本的比較，雖然王本歷經兩千年的傳述，文字與文義大抵與戰國時期的這一竹書本，不會有太多的不同，它的權威性與典範性，仍然不受到太大的影響。同樣的，鄭玄的版本，若同樣能夠傳述至今，也當不失其版本的真實。儒家的經典，

---

[251] 許慎撰、段玉裁注，《說文解字注．日部》，七篇上，頁 305。
[252] 顧野王撰、陳彭年等重修，《玉篇．日部》，卷二十，頁 169。
[253] 丁度等撰，《集韻．夳韻》，卷七，頁 661。
[254] 李富孫，《易經異文釋》，卷四，頁 560。
[255] 濮茅左，《楚竹書《周易》研究》，頁 174。

由於經典本身的權威性，加上治經者捍衛經典文字原始面貌的努力，使經典歷經百世而不衰，不因久傳而失去原色，這是非常不容易的事。這種經典久傳而能大體保存原貌的實際情形，也由竹書、帛書等出土文獻的面世而獲得證實。[256]

雖然儒家經典的傳衍，在一種有如宗教式的神聖性授受下代代流傳，得以將其原始面貌大致保存下來，但仍然不可避免一定程度的變異。竹書本、帛書本、鄭玄與王弼本，在參照下仍然可以看到當中存在的差異。在四家比對而有交集的前述之十三處卦爻辭，竹、帛、鄭、王四家之主要異字，再列簡表如下：

	蒙	訟	訟	師	比	豫	大畜	大畜	恆	睽	夬	夬	艮	豐	豐
竹書	毄	又	懥惪	賜	驅	[矢介]	由	檏	叡	攸	覓	緀疋	衛	芾	芾
帛書	擊	有	洫寧	湯	驅	疥	遂	鞫	夐	恝	頯	郪胥	肥	薠	茉
鄭玄	繫	有	咥惕	賜	毆	砎	逐逐	梏	濬	挈	頯	趑趄	臏	芾	昧
王弼	擊	有	窒惕	錫	驅	介	逐	牿	浚	掣	頄	次且	夤	沛	沬

---

[256] 林忠軍先生論述竹書本出現的版本價值，指出「戰國楚簡《周易》與今本《周易》無論是卦符、卦名，還是卦爻辭，整體內容和文辭意義沒有很大的差別」。並且有竹本的出現，「無可爭辯地證明了今本仍然是《周易》各種版本中最重要的版本，其權威性並沒有因為近幾年許多《周易》文本的出土而削弱和動搖」。（見林忠軍〈從戰國楚簡看通行《周易》版本的價值〉，《周易研究》，2004 年第 3 期，頁 17-18。）姜廣輝先生根據《晉書．束皙傳》記載晉代出土戰國汲冢《周易》與當時的《周易》上、下經相同，而杜預《春秋經傳集解後序》也指出汲冢「《周易》上下篇與今正同」，所以認為上博簡《周易》與今本《周易》經文內容大體一致，是不必感到驚訝的。（參見姜廣輝〈上博藏楚竹書《周易》中特殊符號的意義〉，簡帛研究網，2004 年 5 月 16 日。）另外，劉大鈞先生指出，「由於帛本與竹書皆在楚地出土，故其很可能皆為楚人之抄本，由今本與竹書本多相同相通者考之，知今本確為古文本無疑」。肯定今本即古本的傳抄本。見劉大鈞，〈今、帛、竹書《周易》與今、古文問題〉，《周易研究》，第 2 期（2005 年），頁 6。

在四家的對照之下，透過竹、帛異文的參校，以及前文所作的考證，明確反映出鄭玄與王弼用字在文義方面有明顯的不同者，主要為大畜卦，王弼用「牿」字，文義傾向於以橫木繫於牛角，鄭玄則用「梏」字，以字之本義訓解為牢牛於足，拘繫牛之行動，而竹書的「檡」字，雖字之原貌原義不可考，但似可進一步確認鄭氏用字與訓義為佳。睽卦六三爻辭，王弼用「掣」字，並未從本義詁訓，而作引申義解為滯隔不進之義，鄭玄作「㸷」字，訓為一邊牛角上仰之狀，為本義之訓解，而竹書用「攸」字、帛書用「恝」字，亦可輔證鄭氏用字相對較為妥切。其它如艮卦九三，王弼用「夤」字，鄭玄用「䐪」字，二字皆訓為脊中肉之義，然就字之本義言，當以「䐪」字為恰，竹書與帛書用字同可輔證。豐卦九三，王弼作「沛」，鄭玄作「芾」，竹書、帛書之輔證，同以鄭氏所用為恰。另外，除表列所述字例之外，萃卦卦辭，王弼本作「萃，亨。王假有廟……」，當中「亨」字陸德明《經典釋文》明白指出「馬、鄭、陸、虞等並無此字」，[257]鄭玄所本無「亨」字，而出土的竹書本與帛書本中，也都沒有「亨」字，由此可以明白的看出王弼所本為衍「亨」字。又，竹書本與帛書本於渙卦初六爻辭之末皆有「悔亡」二字，鄭氏已佚而不確，而今王弼本則無此二字，大概也可以由此推論王弼脫此二字。藉由出土之二本，可以參校出鄭氏之用字有優於王弼者，也可以校定今本可能之舛誤者。

從出土之二本，參校出鄭、王二家與之互有異同。雖然竹書早出，大抵上用字皆較為古樸，如竹書用「又」字而諸本皆用「有」字，即為明顯的例子。但是，亦有不確者，其中特別如「賜」字的使用，師卦王弼用「錫」字，不同於竹書與鄭玄用「賜」字，一般人普遍認為「錫」字為古，則竹書與鄭玄用「賜」字，所據文本似不如王弼之古？如果從此單一文字的源起或實際用字的發展來看，「錫」字古而「賜」字後起，但是，單一文字是否就可以論定古今本？古不古的評斷標準在哪裡？古今本與版本文字運用的異化，所涉及到的問題十分複雜，無法以簡單的方式來推定。從「錫」、「賜」二字的例子言，若從個別的字之形成先後言，或許「錫」字確實較「賜」字為古，但王弼與竹書、鄭玄的出現時序，王弼當然不如二家為古，且文本的傳衍過程中，也有因某種因素而個別改易者，竹書本所接受的「賜」

---

[257] 陸德明，《經典釋文》，卷二，頁 182。

字，已是被改易或轉變的後起之字，但整體而言，仍保留著較多的接近原本的古字，整體用字上仍保存較多原始的本色。從這個例子反映出一個概念，也就是個別單一的一個字或少數的字，在我們判定兩個版本古今本時，不能只是用這樣的單一古今字為恆定的標準，去確定何種版本為古，何者為今；不過，可以討論的是竹書本時候已改「錫」字為「賜」，而鄭玄也接受了這樣的用字或版本，但是王弼所用則仍為原本的「錫」字。竹書本與鄭玄雖用「賜」字不如王弼「錫」字為古，但大致上竹書仍是相對為古，同樣的，鄭玄也是如此，不論從時間的先後，或是師承的情形，乃至實際異文的考索上，鄭玄用字似乎也較王弼為古。

相關異文中，鄭玄用字明顯不同於王弼與竹、帛者，即比卦九五爻辭，鄭玄用「敺」字，三家則皆用「驅」字，漢儒的普遍認識上，似乎以「敺」、「驅」為古今字，並以「敺」字為古，若真是如此，則鄭玄所本此字，為保留古本用字，而三家則已改用後來用字。這個例子，也看到竹書用字，不全皆古，若按此現象觀之，則竹書與諸本之不同者，亦不能全然視竹書用字一定都是最古的，仍有需要作審慎的考索才能論定。另外，夬卦的異文，竹書用「頄」字與王弼用「頄」字的字形相近，而帛書用「頯」字同於鄭玄用「頯」字，考索似乎以竹書與王弼用字為古，而帛書、鄭玄為後起。在這三例中，可以看到竹書與王弼相近，而相異於鄭玄。

整體而言，以竹書比照鄭、王二家，鄭玄的用字相對較王弼更為接近竹書本的用字，如師卦鄭本、竹書本同用「賜」字，而王弼用「錫」字，前二家同；豫卦竹書本用「矜」，鄭玄作「砎」，相較於王弼用「介」，前二家似乎較為相近；恆卦竹書用「叡」與鄭用「濬」，相較於王弼用「浚」，前二家較為相近；豐卦竹書用「芾」與鄭玄同，而王弼用「沛」則相對有別。至於竹書與王本較為接近而與鄭本相對有別的部份，僅見二處，包括比卦竹書本、王本皆用「驅」字，遠於鄭本用「敺」；夬卦竹書用「頄」與王本「頄」字相近，而鄭本用「頯」則相對有別。在諸異字的參照下，似乎可以看出鄭玄本與竹書本的相近度較高。但是，這並不意味著鄭玄所用版本與此竹書本一定是同源的，也不意味著二家一定有多高的同質性，畢竟相較的文本文字有限，再加上互有異同，難以釐清彼此的確切的可能關係。鄭玄、王弼與竹書、帛書本雖互有異同，但面對客觀的實況，很難去分辨今古之別，尤其鄭玄與王弼時期，雖重於費氏古《易》，卻也是一個今古文經學兼用的時代，

何者是今文，何者是古文也已難以斷然區判，而今日要以出土的此二本文獻要來釐清二家的今古之別，如何建立其區別的標準已是實質存在的問題，要藉以瞭解版本的承傳關係，更是難以解決的問題。

竹書與帛書本相較於鄭、王本，竹書本較帛書本接近於鄭、王本，前列字例中，如師卦三本用「錫」、「賜」為古今字，而帛書本用「湯」字較遠於三本，又如恆卦竹書作「叡」，鄭本作「濬」、王本作「浚」，三本形音義皆近，而帛書作「敻」以義近而通，卻相對較遠於三本。其它實際對照竹書本、王弼本與帛書本的非前述字例的其它異字情形，其中如王弼本於卦爻辭中出現的「孚」字、「上」字，竹書本亦同，而帛書本「孚」字作「复」，而「上」字作「尚」；又如王弼本與竹書本於睽卦上九同作「見豕」，但帛書本卻作「見豨」；又如王弼本與竹書本於遯卦九三同作「係遯」，帛書卻作「為遯」，二本同作「畜臣妾」，帛書本卻作「畜僕妾」；又如王弼本與竹書本於夬卦九三同作「君子夬夬」，而帛書本作「君君缺缺」；又如王弼本與竹書本於革卦所用「革」字，帛書本卻作「勒」，類似的例子非常普遍，不再一一贅舉。從這裡可以看出，王弼本與竹書本相近，而鄭玄佚字雖然不多，但在少數的佚字之比對下，也與竹書本相近，但是，帛書本則與諸本的差異較大，帛書本當別為抄本，多用通假字，或以義近之字取代，如「敻」字釋為深遠，以取代「濬」、「浚」諸字，如以「僕」字取代「臣」字。同時，帛書的卦序系統不同於竹書與王本、鄭本系統，更可反映出不同於三本的別為系統之版本。又，若從時序言，竹書本出於戰國中期左右，而鄭、王二本已在數百年後的漢魏時期，雖前後時差已遠，但是比較之下，竹書本與鄭、王大抵用字相近，而帛書本處竹書與鄭、王本之間，除了卦序不同於三本外，其卦爻用字多通假或義近之異字，用字上似乎不如三本的嚴謹。

參考書目

丁度《集韻》，臺北：臺灣商務印書館景印文淵閣四庫全書本第 236 冊，1986 年 3 月初版。

王應麟輯、惠棟考補《增補鄭氏周易》，臺北：臺灣商務印書館景印文淵閣四庫全書本第 7 冊，1986 年 3 月初版。

王弼著、樓宇烈校釋《王弼集校釋》，北京：中華書局，1999 年 12 月 1 版北京 3 刷。
司馬光《類篇》，臺北：臺灣商務印書館景印文淵閣四庫全書本第 225 冊，1986 年 3 月初版。
李鼎祚《周易集解》，臺北：臺灣商務印書館，1996 年 12 月臺 1 版 2 刷。
李道平《周易集解纂疏》，北京：中華書局，2006 年 1 版北京 5 刷。
朱熹《周易本義》，臺北：大安出版社，2008 年 2 月 1 版 4 刷。
李富孫《易經異文釋》，臺北：新文豐出版公司《大易類聚初集》影印皇清經解續編本第 20 冊，1983 年 10 月初版。
宋翔鳳《周易攷異》，臺北：新文豐出版公司《大易類聚初集》影印皇清經解續編本第 20 冊，1983 年 10 月初版。
胡自逢《周易鄭氏學》，臺北：文史哲出版社，1990 年 7 月 1 版。
徐芹庭《周易異文考》，臺北：五洲出版社，1975 年 12 月出版。
陸德明《經典釋文》，臺北：臺灣商務印書館景印文淵閣四庫全書本第 182 冊，1986 年 3 月初版。
許慎撰、段玉裁注《說文解字注》，臺北：洪葉文化事業有限公司，1998 年 10 月初版 1 刷。
郭璞注、邢昺疏《爾雅注疏》，臺北：藝文印書館《十三經注疏》本，1997 年 8 月初版 13 刷。
陳彭年等重修《廣韻》，臺北：臺灣商務印書館景印文淵閣四庫全書本第 236 冊，1986 年 3 月初版。
張揖撰、王念孫疏證《廣雅疏證附補正及拾遺》，日本京都市：株式會社中文出版社影印王氏家刻本，1981 年 7 月出版。
張立文《帛書周易注譯》，鄭州：中州古籍出版社，2008 年 1 月 1 版 1 刷。
珍倣宋版印本第 1 冊，1983 年 10 月初版。
惠棟《周易述》臺北：廣文書局編《惠氏易學》，1981 年 8 月再版。
惠棟《九經古義》，臺北：臺灣商務印書館景印文淵閣四庫全書本第 191 冊，1986 年 3 月初版。
翟均廉《周易章句證異》，臺北：新文豐出版公司《大易類聚初集》影印文淵閣四庫全書本第 18 冊，1983 年 10 月初版。
劉大鈞《今、帛、竹書《周易》綜考》，上海：上海古籍出版社，2005 年 8 月 1 版 1 刷。

濮茅左《楚竹書《周易》研究》，上海：上海古籍出版社，2006 年 11 月 1 版 1 刷。

顧野王撰、陳彭年等重修《玉篇》，臺北：臺灣商務印書館景印文淵閣四庫全書本第 224 冊，1986 年 3 月初版。

（其餘參見本文注釋所示）

《睡虎地秦簡・日書》「詰」篇所見巫術文化

洪燕梅[*]

摘要

大陸湖北省雲夢縣城關睡虎地 M11 號秦墓出土秦簡之後，由於對秦史的研究助益甚鉅，吸引大批學者投入秦（包含戰國秦及秦代）的文史研究，並蔚為風潮。如今已逾三十年，相關研究亦因時日長久及近年大量楚簡的發掘而漸趨靜默。基於語言與文化之間的共變關係，出土文獻的文史研究，必須建立在明確的文字記載及詳實的釋讀釐析，而大陸地區既為發掘地，占有掌握第一手資料的優勢，歷來臺灣學者對於相關研究，多以大陸學者的釋讀、論述為主要或優先參考對象，並據以延申至其他相關之學科領域的研究，如文化、法律、社會、政治等，秦的文化研究更趨豐富，一改以往文獻闕如的窘況。不過筆者認為，學術研究本易受到政治、經濟、社會環境等因素的影響，其中又以政治氛圍較為顯著，因此許多釋讀及論述，或有可待重新探討、追求更為嚴謹而客觀之處。有鑑於此，本文選擇《睡虎地秦簡・日書》「詰」篇為探討對象，嘗試就文獻解讀著手，透過字詞、文句的微觀，回歸漢語本體，從事語言分析及書者心理的探索，再依歷史背景、心理、思維等循序漸進的考察，詮釋篇中所載各項巫術活動，以理文化之端緒。

關鍵字：睡虎地　秦簡　日書　巫術　文化

一、前言

1975 年 12 月，大陸湖北省雲夢縣城關睡虎地 M11 號秦墓出土了大批秦簡，內容包括編年紀、官方公告文書、法律、日書等，對秦史的研究助

[*] 洪燕梅現職為國立政治大學中國文學系副教授。

益甚鉅，吸引大批學者投入秦（包含戰國秦及秦代）的文史研究，並蔚為風潮。如今已逾三十年，相關研究亦因時日長久及近年大量楚簡的發掘而漸趨靜默。2001 年，北京文物出版社邀集學者重新整理「睡虎地秦簡」的圖版、簡文，重新出版《睡虎地秦墓竹簡》一書，[1]內含釋文、註釋，與舊文略有出入，並援引學者相關論述，為秦文史研究提供更為清晰、完整及豐富的材料。

學者於《睡虎地秦簡·日書》研究，至今成果可謂豐碩，如鄭剛先生《〈睡虎地秦簡日書疏證〉導論》、[2]劉樂賢先生《睡虎地秦簡日書研究》、[3]吳小強先生《秦簡日書集釋》、[4]王子今先生《睡虎地秦簡《日書》甲種疏證》。[5]凡此，均為本文參考、援引之重要資料，並據以與筆者所提論點，相互參證，以免流於主觀片面。

基於語言與文化之間的共變關係，出土文獻的文史研究，必須建立在明確的文字記載及詳實的釋讀釐析。由於大陸地區為發掘地，加上掌握了第一手資料的優勢，歷來臺灣學者對於相關研究，多以大陸學者的釋讀、論述為主要或優先參考對象，並據以延申至其他相關之學科領域的研究，如文化、法律、社會、政治等，秦的文化研究更趨豐富，一改以往文獻闕如的窘況。不過筆者認為，大陸地區受到文化大革命及意識型態的影響，其學術思想亦無法免於某種程度的思考侷限，以及相關的政治考量，致使論點較易瀕臨以今度古的險境。近年來，這些侷限及考量雖已漸趨淡化，唯筆者認為其中尚有許多釋讀及論述，仍有重新探討、追求更為嚴謹而客觀之處。因此，本文選擇《睡虎地秦簡·日書》「詰」篇，嘗試就文獻解讀著手，進而建構其文化面貌。

《睡虎地秦簡·日書》記載著各類禁忌、信仰，如行歸宜忌（見「秦除」，擇日定吉凶）宜忌（如「五種忌」，栽種農作物的各種忌諱）生子（見「生子」，子女出生日期與其日後成長狀態）娶妻（見「取妻」，娶妻日期與日後夫婦生活狀態）等，性質相當於現今通行的黃曆、通書，唯內容更

---

[1] 睡虎地秦墓竹簡整理小組，《睡虎地秦墓竹簡》（北京：文物出版社，2001 年）。為節省篇幅，以下簡稱「簡文」，引文頁碼及圖版則采隨文附註。

[2] 鄭剛，《〈睡虎地秦簡日書疏證〉導論》（南京：中山大學碩士學位論文，1989 年）。

[3] 劉樂賢，《睡虎地秦簡日書研究》（臺北：文津出版社，1994 年）。

[4] 吳小強，《秦簡日書集釋》（長沙：岳麓書社，2000 年）。

[5] 王子今，《睡虎地秦簡《日書》甲種疏證》（武漢：湖北教育出版社，2003 年）。

具多樣性，「詰」篇所載各項驅逐作祟鬼神的內容，顯示在當時是一種極為普遍化的巫術活動。透過字詞、文句的微觀，回歸漢語本體，從事語言分析及書者心理的探索，[6]再依歷史背景、心理、思維等循序漸進的考察，詮釋篇中所載各項巫術活動，以理其文化之端緒。

二、鬼神名稱及書者心理

人類從生活中，不斷累積經驗及知識，並在生物界裡，據以建立勢力強大的族群。不過，即使人類擁有引以自豪的智慧，在廣大的人、事、物之中，始終存在著一個知識及科學無法解決的領域。面對這個不受科學支配的領域，人類的解決方法是采取運用一些特殊的儀式活動，亦即人類學中所稱的「巫術」，[7]而總合儀式所關涉的物質設備、精神方面、語言、社會組織等內涵，即所謂「巫術文化」。巫術一詞亦見於我國古代文獻，（南朝宋）范曄《後漢書・方術傳下》云「徐登者，閩中人也。本女子，化為丈夫。善為巫術」，依書中對徐登事蹟的描述，巫術是指術士、方士一類的人，利用虛構或超乎一般人類所能做到的力量，以實現某種願望的法術。

巫術所具備的「非科學性」，使許多學者慣以愚昧、無用、迷信，甚至是病態思維等角度視之，但（波蘭）布朗尼斯勞・馬凌諾斯基（Bronislaw Malinowski）則以較為持平的研究視野，定位它源起於個人機體需要，具有文化功能及社會價值。[8]筆者認為，學術研究一旦事先即存有主觀優劣判斷的認知存在，即難以具備微觀及宏觀的研究視野，進而接近或取得真相。所謂「接近」，是由於古代文化研究往往受限於時空，無法實地紀錄及參與考察，後人僅能就相關考古資料及歷史文獻的解讀、詮釋，以知其梗概，進而累積、組織其文化現象。無論傳世或出土的文獻釋讀，極為重要、關鍵，而書面語的訓詁，以及如何就釐析過程探知古人的心理現象及思惟方式，使其不盡流於過度主觀、抽象甚至曲解，是現階段古代文化研究的重

---

[6] 學界有所謂「文化語言學」與「語言文化學」之別，前者是為語言而就文化研究的文化學，後者是為文化而就語言研究的文化學。見戴昭銘，《文化語言學導論》（北京：語文出版社，1996 年），頁 44-45。

[7] （波蘭）布朗尼斯勞・馬凌諾斯基（Bronislaw Malinowski）著，費孝通譯，《文化論》（The Scientific Theory of Culture）（臺北：華夏出版社，1988 年），頁 38。

[8] 同上註，頁 40。

要任務。因此，本文將立基於漢語訓詁學及語言學，從語文分析出發，並參酌語言文化學及文化人類學理論，探索《睡虎地秦簡・日書》「詰」篇中所見巫術活動，嘗試還原秦文化中的部分面貌。

「詰」篇中共計七十一則簡文（圖版二四背壹－五九背參），大致具備敘述模式，偶見例外，內容主要是教導讀者辨識各類鬼神作祟的徵兆及解決方式。其中所見鬼神，多具備專名，以「〇鬼」形式呈現，如無故而攻擊人類的「刺鬼」（見頁 212）無故而攻擊人類家室的「丘鬼」（見頁 212）常搶奪人類家畜的「暴鬼」（見頁 215）使全家人身體發癢的「癘鬼」（見頁 216）等，[9]這些神鬼的名稱，多與其作祟的方式及所造成的影響有關。由於學者已詳為分類敘述，本文不再贅述。[10]

另有一類，無「〇鬼」專稱，但有具體形象的描述，如簡文（見頁 212）云：

> 犬恒夜入人室，執丈夫，戲女子，不可得也，是神狗偽為鬼。以桑皮為□□[四八背壹][11]之，燔（炮）而食之，則止矣[四九背壹]。

本則內容敘述如果遇有「神狗」半夜潛入民宅控制男主人，調戲女主人，又無法執獲時，可以服用煨烤的桑皮，[12]神狗作祟的情形就會

[9] 相關專名研究，已見劉釗所著〈秦簡中的鬼怪〉（《中國典籍與文化》，1997 年 3 期）及〈《睡虎地秦墓竹簡》日書甲種"詰"篇鬼名補證（一）〉（「武漢大學簡帛研究中心・秦簡專欄」網站，http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=142）。

[10] 吳小強先生即總合「詰」篇之鬼、怪、神、妖，分析其所見之鬼神觀。《秦簡日書集釋》，頁 307-309。

[11] 符號［ ］內所示，為《睡簡》圖版編號。

[12] 吳小強先生將「食之」譯為「喂狗吃」（見吳小強，《秦簡日書集釋》，頁 139），然筆者認為「之」字不應視為神狗的代名詞，因為它必須建立在幾項前提：一是「神狗」指依舊存活的犬類，而非犬類死後的靈魂（即現今所稱的「動物靈」）二是當時的人認為人與神鬼之間的交感，可以宛如人與人般地實體接觸；三是神鬼可以直接食用人所提供的食物。「詰」篇中，未能見到足以證明前述三項條件成立的內容。再就第三項而論，簡文另有提及神鬼接觸人間食物的方式：「竈毋（無）故不可以孰（熟），食陽鬼取其氣。燔豕矢[五四背壹]室中，則止矣[五五背壹]。」（見頁 212）本則內容敘述若遇有家中爐竈無故而飯菜無法煮熟，這是陽鬼取了竈氣所致。只要在屋內焚燒豕屎（簡文未註明「矢」應為「屎」之通假），陽鬼作祟的行為就會停止了。鬼神吸取氣的動作，一如現今民間信仰中的說法，鬼神對於人所奉獻的祭品，僅吸取其氣，而非真如人進食般，將祭品全然吞食。此外，簡文尚見關於鬼神向人索取食物的記載：「凡鬼恒執匴以入人室，曰『氣（餼）我食』云，是是餓鬼。以[六二背貳]屨投之，則止矣[六三背貳]。」（見頁 214）、「鬼嬰兒恒為人號曰：『鼠（予）

停止了。神狗不同於人死後靈魂所幻化的鬼神，且常是由動物靈偽裝而成。類似情形不只一例，顯見當時對於鬼神身分的認知，是多樣而複雜的。

「詰」篇中所見鬼神，名目繁多，或屬於將自然物、自然力加以神化而為崇拜對象的「自然神」，或屬於脫離具體特殊形象而具有抽象性格的「職能神」，也有會作祟害人的「夭（妖）神」。[13]神靈當鬼神擁有了專名，無論其存在及本質是否為人所接納或排拒，均意味著在「詰」篇書手的心目中，這些鬼神已是一股不可忽視的集體存在，並建構為一個與人世並立的另一世界。書手包括作者及傳鈔者，當二者透過書面語傳遞對於一種超經驗的訊息時，其後讀者於訊息接收的同時，即使無法確認人與鬼神交感的真偽、咒語法術的成效，都隱然成為將書面語言轉化為文化實質內涵的幫贊者，同時也間接成為鬼神世界的固鞏者。書手即使沒有「詰」篇敘述的類似交感經驗，都可能在寧可信其有的心態下，采擇鈔錄，以流傳於當時及後世，並達成知識傳播的效果。於是，鬼神成為一種有別於人的另類世界，兩個世界看似無法交集，實則又因為人接受了鬼神會侵犯人所處世界的訊息，在「詰」篇書者及讀者的認知中，卻早已是不可避免的接觸與重疊。

對「詰」篇的書者及存有者而言，人與鬼神的接觸似乎已成生活常態。「詰」篇描述鬼神的出現時，常見「恒」字入句，如前引「犬恒夜入人室」之句，又如「鬼恒羸（裸）入人宮」（圖版五一背貳，見頁 214）「鬼恒召人出宮」（圖版二八背參，見頁 215）等。「恒」是經常之義，置於句中，顯示對於書手及接受簡文內容者而言，即使認為人與鬼神應該各自擁有獨立存在的世界，不相干涉，但由於鬼神往往「主動」干擾人的生活領域，致使處處可遇鬼神踰越界限，形成人與鬼神之間距離極為接近的想像。

人與鬼神關係之密切，致使鬼神的作祟極可能出自於一種習性。「詰」篇描述鬼神的作祟原因時，常以「無故」二字呈現，如「人毋（無）故鬼攻之不已」（圖版二七背壹，見頁 212）「人毋（無）故而鬼祠（伺）其宮」

我食。』是哀乳之鬼[二九背參]。其骨有在外者，以黃土濆之，則已矣[三〇背參]。」（見頁 215）其驅逐鬼神的方式分別是投以鞋子，以及將黃土灑在裸露於野外的嬰兒骨骸之上，均未見以人的食物餵食的舉動。因此，筆者認為將「食之」譯為「餵狗吃」，仍有待商榷。

[13] 李曉東、黃曉芬：〈從《日書》看秦人鬼神觀及秦文化特徵〉，《歷史研究》第 4 期（1987 年），頁 56-63。

（圖版四九背貳，見頁 214）「人毋（無）故一室人皆箠（垂）延（涎）」（圖版五〇背參，見頁 216）。「無故」即毫無理由，由語感分析，書者有種無奈、排斥，也反映書者存有嘗試尋找理由的企圖。

三、「詰」篇中的鬼神觀念

由於「詰」篇中「鬼」、「神」二字互用，均指作祟的精怪，因此本單元以「鬼神」通稱之。「詰」篇載有具體的除邪器物，如植物、泥土、特定植物等，或加工製成某類物品，或直接取以驅趕作祟的鬼神，其作用主要是藉由這些語言及物品的力量，移轉過渡一些為害人類的性質。吳小強先生將其整理為六類，包括：一是樹木野草類；二是五穀中藥類；三是家畜糞便類；四是土石沙灰類；五是兵器木火類；六是其他簡易方法，如散開頭髮、解開衣襟等。這些器物的運用及結果，反映著先民對待鬼神的態度。吳先生進一步認為：[14]

> 《韓非子·解老》說："鬼祟也疾人之謂鬼傷人，人逐之之謂人傷鬼也。……上不與民相害，而人不與鬼相傷，故曰：'兩不相傷'"。《日書》表達的秦人心意正是希望人鬼相處，兩不相傷，"詰"章沒有記錄人如何主動出擊、尋找消滅鬼怪的方法，全部是當鬼來作祟時應該怎樣去對待、化解鬼神造成的傷害做法。從簡文中，我們可以感受到人與鬼相知相通、共處共生的願望。

吳先生所引《韓非子·解老》一文，其實稍前尚有「人處疾則貴醫，有禍則畏鬼」之句，如果畏懼是人對神鬼的基本態度，自然不會有吳先生所提及，被作祟者「主動出擊」、「尋找消滅鬼怪的方法」的情形。「詰」篇的確未曾見過人主動追擊神魔鬼怪的記載，而是書手教導讀者，如何判斷那些情形是否鬼神作祟的結果，區別祂們真實身分的方法，以及驅趕、逐離對方的因應之道。

至於簡文中所見人鬼關係，是否有如〈解老〉中所言人、鬼「兩不相傷」的狀況，可就簡文成套用語驗證。筆者曾於〈論出土文獻之訓詁方式——以《睡虎地秦簡·日書》「詰」篇為例〉一文中指出，「詰」篇全文的

---

[14] 吳小強，《秦簡日書集釋》，頁 147-148。

語言架構，大致可分為「鬼怪作祟的方式、現象」、「所屬鬼怪類別、名稱，或非鬼怪作祟」、「驅逐鬼怪的器具」及「驅逐鬼怪的方法」，[15]但人對神鬼態度相關的用語，則應於最後再增添一項「施行巫術的結果」。這項結果，又可以從既有的套語分析其語義內涵，分類如下：

第一類：神鬼侵害人的行為因而停止，論述僅止於神鬼結束行為。相關用語有「則已矣」、「則止」、「則止矣」、「即止矣」，相當於口語的「就停止了」，如簡文云「人有思哀也弗忘，取丘下之莠，完掇[六三背壹]，其葉二七，東北鄉（嚮）如（茹）之乃臥，則止矣[六四背壹]」。又有「則不畏人矣」，相當於口語的「就不再威脅人了」，如簡文云「故丘鬼恒畏人，畏人所，為芻矢以䲨（弋）之，則不畏人矣[二四背貳]」。另有「去矣」，相當於口語的「就離開了」；有「不害人矣」、「不害矣」，相當於口語的「就不會危害人了」；有「鬼去」，相當於口語的「鬼就會離去」。此類用語反映出人類對於作祟而影響正常生活的鬼，採取驅離即可的心態。

第二類：神鬼侵害人的行為因而停止，論述的重點在於人。相關用語有「則毋（無）央（殃）矣」，相當於口語的「就可免除神鬼作祟所帶來的災禍了」，如簡文云「人生子未能行而死，恒然，是不辜鬼處之。以庚日日始出時[五二背貳]濆門以灰，卒，有祭，十日收祭，裹以白茅，貍（埋）野，則毋（無）央（殃）矣[五三背貳]」。另有「免於憂矣」，相當於口語的「就可免除因神鬼作祟所帶來的困擾了」。這類用語的作用，同於第一類。

第三類：人不僅阻止了鬼神的作祟，甚至反手攻擊，令其受到極大的傷害。相關用語為「畏死矣」，相當於口語的「害怕死亡」。簡文云「人毋（無）故而鬼惑之，是䍧鬼，善戲人。以桑[三二背壹]心為丈（杖），鬼來而毄（擊）之，畏死矣[三三背壹]」。本則簡文中顯示秦或秦以前即有鬼神會死亡的觀念，極為特殊，但是死亡是指鬼神從此灰飛煙滅，還是死亡之後還能再生，不得而知。

第四類：神鬼侵害人的行為不僅因而停止，日後也不會再有相同的情形發生。相關用語有「則不來」、「則不來矣」、「不來矣」，相當於口語的「就不會再來侵犯了」，如簡文云「人毋（無）故而鬼取為膠，是是哀鬼，毋（無）家[三四背壹]，與人為徒，令人色柏（白）然毋（無）氣，喜契（潔）清[三五背壹]，

[15] 洪燕梅：〈論出土文獻之訓詁方式——以《睡虎地秦簡．日書》「詰」篇為例〉收於中國訓詁學會、東吳大學中文系主編，《第九屆中國訓詁學全國學術研討會論文集》（臺北：中國訓詁學會、東吳大學中文系，2009年），頁78。

不飲。以棘椎桃秉（柄）以𢝊（敲）其心，則不來[三六背壹]」。簡文中的鬼神，因為沒有屬於自己的住處，因此喜好糾纏人類，以人為伴，被侵犯的人會因而臉色蒼白，無精打采，缺乏食欲，但較特別的是會特別愛好潔淨。這類用語反映書手對於儀式及成效，有十足的信心及把握，但書手的肯定語氣及態度，是否源於此類鬼神對人類較不具威脅性，以及較容易驅逐，則是可再深入探討的議題。

第五類：作祟的神鬼會被捕獲，但未說明如何處置。相關用語有「可得也乃」，相當於口語的「就能捕獲鬼了」，簡文云「凡邦中之立叢，其鬼恒夜謼（呼）焉，是遽鬼執人[六七背貳]以自伐〈代〉也。乃解衣弗袵，入而傅（搏）者之，可得也乃[六八背貳]」。這類用語反映人對於作祟的鬼神，有時也具有積極的抗衡能力。

以上各類內容，多數是人應付不同神鬼作祟的方式，而且偏向被動、自衛性質，而非主動出擊，也不涉及二者互動關係。筆者認為，「詰」篇所示，全屬人對神鬼的主觀認知，如果吳小強先生所主張《日書》表達秦人希望人、鬼「兩不相傷」的說法成立，必須建立能確知神鬼對待人的心態、研究者具體親身經驗，以及研究者對於神鬼心理的感知，因此，筆者認為此說仍有待商榷。

至於秦人眼中的人鬼關係是「相知相感、共處共生」之說，筆者認為仍有探討空間。一般而言，巫術活動中必有媒介如巫、覡、祝、卜官等角色，但「詰」篇中所見施行巫術者，是所有可以接觸簡文的閱讀者，換言之，這類巫術活動沒有特定的巫覡，而是人人盡可為之。相對而言，其所應付的對象，應該也就不是「法力高強」的鬼神，這類鬼神可以藉由某些特定的器物，加以驅逐、降服，甚至足以令其「死亡」。可見，秦人眼中的人鬼關係未必如學者所言，展現出和睦共處的景況。

四、「詰」篇所見巫術活動之性質

「詰」篇對於降服鬼神是針對人與鬼神之間關係，極為生動描寫，宛若鬼神是真實的存在。學者或認為，巫術是起源於先民無法掌控環境變化時，所產生的幻想，希冀仰賴具有超乎常人能力的某人，或透過某種方式以求快速解決，如梁釗韜先生即認為：[16]

---

[16] 梁釗韜，《中國古代巫術——宗教的起源和發展》（廣東：中山大學出版社，1989 年），

> 巫術是由於原始人類聯想的誤用，而幻想有一種不變的或同一的事物，依附於各種有潛勢力的物品和動作，通過某種儀式希冀能達到施術者的目的的一種偽科學的行為或技藝。

「誤用」、「幻想」、「偽科學」都是以經驗論點檢視巫術後，才衍生的詞彙，卻仍不免失真，問題的關鍵在於：未曾有過巫術交感經驗者，如何能貿然斷言巫術施行者交感歷程的真偽？對此，筆者認為應以後設的態度視之。事實上，「詰」篇中有一類頗為特殊的記載，強調某種現象是動物影響人類生活的作為，而不以鬼怪視之，如簡文云「鳥獸恒鳴人之室，燔鼜（髮）及六畜毛邋（鬣）其止所，則止矣[四七背叁]」，遇有鳥獸闖入屋內鳴叫時，在鳥獸所處的房室內焚燒脫落的頭髮及六畜的毛鬚，即可令鳥獸停止鳴叫。

另有某些現象是動物作為而非鬼怪作祟，「詰」篇將其與鬼怪作祟刻意區別，如簡文云「天火燔人宮，不可御（禦），以白沙救之，則止矣。……[四一背叁]」，「天火」是指由雷電、物體自燃等自然因素所引起的大火，[17]遇此天災時，直接以白沙滅火即可。簡文又云「雲氣襲人之宮，以人火鄉（嚮）之，則止矣[四四背叁]」，當雲霧侵襲屋室時，只要持火把對著雲氣燃燒，雲氣自然消散。[18]

綜上所述，「詰」篇所見種種有關巫術活動的敘述，是流行於當時的一種信仰，無論上位者或民間生活中，應該是普遍可見的消災解厄重要參考方法。又有學者研究指出，《睡虎地秦簡‧日書》中的鬼神，主要是反映出當時「社會中下階層的人們」所相信的擬人化的超自然力量，同時也由下而上，影響了當時的統治階層，二者的宗教信仰沒有基本性質上的差異。[19]

頁 14-15。

[17] 「天火」各家均未注釋，《左傳‧宣公十六年》云「凡火，人火曰火，天火曰災」，見（春秋）左丘明撰，（晉）杜預注，（日本）竹添光鴻會箋，《左傳會箋》（臺北：明達出版社，1982 年），頁 50。

[18] 「無論是以沙滅火或以火氣讓霧氣消失，均符合現今科學精神。沙可以使火苗與空氣完全隔離、窒息，且可避免自燃；雲霧源自於空氣中低溫導致水氣凝聚，用火把所產生的熱能，可使水氣蒸發、乾燥，霧氣自然消失無踪。據此亦可得知，『詰』篇並非全屬學者眼中所謂『迷信』、『邪妄』的巫術之說，當然，古人於此，恐只限於知其然而不知其所以然。」引自洪燕梅：〈論出土文獻之訓詁方式——以《睡虎地秦簡‧日書》「詰」篇為例〉，頁 79。

[19] 蒲慕州：〈睡虎地秦簡《日書》的世界〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第六十二本、第四分（1993 年），頁 662。

對此，如果從文獻記載即可得知，商、周甲骨文中的占卜紀錄，[20]《左傳》中的巫、史、祝、卜，[21]秦始皇帝遣術士徐福東至蓬萊求仙，[22]漢武帝時因齊人少翁招王夫人（《漢書》作李夫人）之魂而受封文成將軍，又有權臣與太子隙怨而導致父殺子慘劇的巫蠱之禍。[23]凡此，均說明巫術活動從來就不僅是民間或「社會中下階層的人們」的專屬及源起處。

至於巫術與宗教之間，有其互通之處，然就信仰者的目的而言，仍有其不同點，見（波蘭）布朗尼斯勞・馬凌諾斯基《文化論》指出：[24]

> 巫術和宗教是有分別的。宗教創造一套價值，直接的達到目的。巫術是一套動作，具有實用的價值，是達到目的的工具。現代的宗教中有許多儀式，甚至倫理，其實都該歸入巫術一類中的。若我們不管那些神學的解釋，而專看大眾所實行的，這是更為顯然。

馬凌諾斯基區分巫術與宗教的方式，可謂簡潔明瞭，對照於「詰」篇內容即可發現，許多驅逐鬼神，以及消除鬼神作祟後所產生的疾病、異象等，所有的咒語、驅邪器物、驅邪動作等，均具有實用價值，也是達到除祟目的、使人恢復身心正常的工具。因此，「詰」篇內容及性質，均應歸之於「信仰」，而不應以「宗教」名之。

「詰」篇中所見信仰，不完全是感性的情緒表述。例如當在世為朋友的鬼神回到人間作祟時，簡文云「人妻妾若朋友死，其鬼歸之者，以莎芾[六五背壹]、牡棘枋（柄），熱（爇）以寺（待）之，則不來矣[六六背壹]」，采取應對的方式是向對方丟擲鞋屨，顯示人與鬼神之間即使距離頗為接近，卻也不因鬼神為人時的身分及親疏遠近而改變驅離對方的心意，換言之，人一旦去世，變為鬼神，人世間的親人即與其切割了所有關連。這種心態，不

[20] 趙容俊，《殷商甲骨卜辭所見之巫術》（臺北：文津出版社，2003 年）。

[21] 陳熾彬，《左傳中巫術之研究》（臺北：國立政治大學中國文學研究所博士學位論文，1988 年）。

[22] （漢）司馬遷撰，（日本）瀧川龜太郎注，《史記會注考證・淮南衡山王列傳》（臺北：文史哲出版社，1993 年），頁 1234-1245。

[23] （漢）司馬遷撰，（日本）瀧川龜太郎注，《史記會注考證・孝武本紀》。又：「王夫人」《漢書》作「李夫人」，見（漢）班固等，《漢書》（臺北：鼎文書局，1984 年）。

[24] （波蘭）布朗尼斯勞・馬凌諾斯基（Bronislaw Malinowski）著，費孝通譯，《文化論》（The Scientific Theory of Culture），頁 40。

僅限於朋友之間，《睡虎地秦簡・日書》「病」篇云「甲乙有疾，父母為祟，得之于肉，從東方來，裹以桼（漆）器[六八正貳]」、「丙丁有疾，王父作祟，得之赤肉、雄雞、酉（酒）……[七〇正貳]」「王父」即祖父，[25]父母、祖父在世時，與在世者之間有著親密的血緣關係，同為一家人，但是當在世者感到被這些已故親人作祟為禍時，其應對、處理態度卻是理性的。

「詰」篇中有關人與鬼神關係的描述，反映出當時對於宇宙的認知，蒲慕州先生認為：[26]

> 《日書》中所反映出的宇宙，具有雙重的性質。從一方面來說，它是一個機械性的世界，因為這世界裡的一切現象都經由時日的規畫而呈現在各種篇章之中。在另一方面，它又是有靈的，有鬼神的世界。但是既然基本上必須承認宇宙是是機械性的，於是鬼神的世界也被限定在既定的框架之中。……而〈詰〉篇則更是以各種方法來應付不同鬼怪的侵擾。這裡反映的心態是，人雖不得不承認那變幻莫測的鬼神世界存在，仍要設法找一出路，出路就在機械性的宇宙觀，而一旦那不可預測的鬼神的世界也安插入這個宇宙的框架之中後，人就有避凶趨吉的可能。

若參照「詰」篇中對作祟鬼神的專稱，進一步分析這些所謂被限定於既定框架的鬼神，絕對是人所厭惡、鄙視的對象，而在奮身對抗的過程裡，作者教導施行法術者的立場是冷靜、理性以對，並做出對自己最好的選擇及應對行為。

透過語境、語感的分析不難發現，「詰」篇內容中對於個人或環境變化的理性反應，適足以為主張巫術信仰的本質為落伍、迷信者，提供一道反向的思路；對於強調社會發展以生產、物質、階級、和諧、進步為本質的大陸學者而言，也應能提供一種另類的思考方向。大陸學者或主張：[27]

---

[25] 《書・牧誓》云「昏棄厥遺王父母弟不迪」，（唐）孔穎達《疏》「《釋親》云『父之考為王父』，則王父是祖也」。見（漢）孔安國傳，（唐）孔穎達等正義，《尚書正義》（臺北：藝文印書館重栞宋本，1955 年），頁 159。

[26] 蒲慕州：〈睡虎地秦簡《日書》的世界〉，頁 663。

[27] 李曉東、黃曉芬：〈從《日書》看秦人鬼神觀及秦文化特徵〉，頁 58。

> 秦人的宗教體系是不成熟、不發達的，它保留了原始宗教的許多特徵，而文明時代應該具有的宗教內容卻沒有很好地發展起來。

作者立於現代的科學思惟，判定〈日書〉內容為「不成熟、不發達」，本無不可，唯由「詰」篇語言中的理性及感性成分分析，研究者應該可以有更多不同視野的選擇。筆者認為，即使立身於號稱科學進步、經濟發達的現今文明社會，對於命理、勘輿、星相等所謂的迷信或民間信仰，所見所聞絲毫未曾少於古代，甚至有過之而無不及，上位者與民間趨之若鶩的心態，亦頗為一致。

事實上，社會是否文明、經濟是否繁華，與巫術信仰本身的存在與否，並無絕對關係。學者認為：「詰」篇中會作祟為害人的鬼神，絕大部分淵源於秦人低下的生產力，以及處於原始狀態的農業生產。[28]對此，可先援引秦文化研究者的主張，以供參驗。黃今言先生於《秦漢商品經濟研究》開宗明義說：[29]

> 秦漢時期的商品經濟，在戰國的基礎上出現了前所未有的空前發展，此為學術界所公認。但當時商品經濟運行的軌跡，由於受到諸多因素的制約，卻呈現出明顯的經濟曲線，經歷了一個波浪起伏的發展歷程，具體表現為四個階段的發展演變。

根據考古及傳世文獻考察，春秋時代晚期，秦國即已出現鑄鐵農具；及至戰國時期，鄭國渠、都江堰、靈渠等水利工程的修建，使農業直接受惠發展。秦國手工業則以冶銅、制陶著名，鉻鹽氧化處理的兵器、特殊的建築材料、精美雕製的瓦當，都突顯了秦的高度手工藝技術。若再加上活絡的商業交易行為，即使現今只能見到秦國的經濟概貌，都足以堅信絕非如學者所稱「生產力低下」或「原始狀態的農業生產」，由此推之，「詰」篇一類巫術信仰的存在，也不與經濟的高低景況有著絕對的關連。

---

[28] 竇連榮、王桂鈞：〈秦代宗教之歷程〉，《寧夏社會科學》第 3 期（1989 年），頁 9-16。

[29] 黃今言，《秦漢商品經濟研究》（北京：人民出版社，2005 年），頁 1。

五、秦巫術文化的傳承

春秋時期，秦不見容於中原各國，常被貶抑為蠻夷，在華夏、夷狄之分的主觀意識下，更被視為蠻俗之邦，如《戰國策・魏策》載（魏）朱無忌（朱己）云：[30]

> 秦與戎翟同俗，有虎狼之心，貪戾好利而無信，不識禮義德行，苟有利焉，不顧親戚兄弟，若禽獸耳。此天下之所同知也，非所施厚積德也。故，太后母也，而以憂死；穰侯舅也，功莫大焉，而竟逐之。兩弟無罪而再奪之國。此其於親戚兄弟若此，而又況於仇讎之敵國也。

《淮南子・要略》亦云「秦國之俗，貪狼強力，寡義而趨利」。[31]對此，從傳世文獻的記載，以及現階段考古所得與秦相關的物質文明即可發現，前人所言不盡然屬實。

秦文化的形成與商、周文化關係十分密切。據《史記・秦本紀》載，秦人祖先「費昌當夏桀之時，去夏歸商，為湯御以敗桀於鳴條」，[32]是自有秦史記載開始，即為商臣，「自太戊以下、中衍之後，遂世有功，以佐殷國，故嬴姓多顯，遂為諸侯」。[33]其後「造父以善御幸於周繆王」，[34]秦襄公（？-766B.C.）因護衛周平王東遷而受封為諸侯，秦文公（765B.C.-716B.C.）又「以兵伐戎，戎敗走，於是文公遂收周餘民有之，地至岐」，[35]致使秦不僅自詡為商周遺民，亦以保存、實踐傳統文化為傲。

秦人祖先為牧狩民族，自然具有剛毅的民族性，但戰國時，秦居甘、陝交界，獨特的地理位置及開闊的政治格局，使其勇於廣納各國人才。如秦繆公（《左傳》作穆公，659B.C.-619B.C.）采納西戎由余治國之議「上含淳德以遇其下，下懷忠信以事其上」，[36]遂霸西戎；秦孝公用商鞅變法，建立

---

[30] （漢）高誘注，《戰國策》（臺北：臺灣商務印書館，1974年），頁493。

[31] （漢）劉安著，（漢）高誘注，《淮南子》（臺北：藝文印書館影鈔宋本，1955年），頁653。

[32] （漢）司馬遷撰，（日本）瀧川龜太郎注，《史記會注考證》，頁83。

[33] 同上註，頁83-84。

[34] 同上註，頁84。

[35] 同上註，頁86。

[36] 同上註，頁91。

嚴謹的官吏任免、獎懲制度，使國家運作步入正軌。[37]《荀子・彊國》曾提及荀子入秦後的所見所聞：[38]

> 及都邑官府，其百吏肅然，莫不恭儉敦敬，忠信而不楛，古之吏也。入其國，觀其士大夫，出于其門，入于公門，出于公門，歸于其家，無有私事也。不比周，不朋黨，倜然莫不明通而公也，古之士大夫也。觀其朝廷，其間聽決百事不留，恬然如無治者，古之朝也。

文中形容所見秦國官吏、朝廷為：以秦之任官標準檢視書中描述之景象，應足以印證其言不假。秩序井然的政治環境，往往須藉由現實的法條才能嚴格管制，然而法律以遏止犯罪、懲罰惡行為目的，其功利取向終究不能因應繁瑣的人事變化，反有被曲解利用之虞。因此，欲有忠敬無私之吏，唯有配以德性的提升、發揚，才能真正達到「恬然如無治」之境界。此等政治、社會景況，更加證明秦與商、周文化關係之繼承關係。

商、周文化中，巫術即是不可忽視的重要部分。就現存文獻考察，目前最早有關巫術活動的記載，傳世文獻見於《周禮・大宗伯》云：[39]

> 大宗伯之職，掌建邦之天神、人鬼、地示之禮，以佐王建保邦國，以吉禮事邦國之鬼神示，以禋祀祀昊天、上帝，以實柴祀日、月、星、辰，以槱燎祀司中、司命、飌師、雨師，以血祭祭社、稷、五祀、五嶽，以貍沈祭山、林、川、澤，以副辜祭四方、百物，以肆獻祼享先王，以饋食享先王，以祠春享先王，以禴夏享先王，以嘗秋享先王，以烝冬享先王。

文中可見專職官員、祭品、祭祀儀式、祭祀目的，無不符合巫術行為的要項。與巫術活動相關的出土文獻，則見於甲骨文，時代更早於《周禮》。現存出土甲骨文，絕大部分與巫術活動相關，舉凡巫者交通鬼神、祭祀活動、圖騰崇拜、星象占卜、驅使鬼神、巫醫治療、祈雨救災等，這些巫術信仰及行為，更是上位者統治過程中的重要依據。這些現象亦可證明，巫

---

[37] 張創新：〈秦朝人事行政論要〉，《長白學刊》第 2 期，1994 年。

[38] （清）王先謙集解，（日本）久保愛增注，（日本）豬飼彥博補遺，《荀子集釋》（臺北：蘭臺書局，1983 年），頁 16-17。

[39] （漢）鄭玄注、（唐）賈公彥疏，《周禮注疏》（重栞宋本，臺北：藝文印書館，1955 年），頁 757-758。

術不全如後人所言是屬於「下層社會」的迷信行為，而應是一種具有多面影響的文化遺產，以及文化上彼此傳承的重要連結。

由上述秦對商、周文化的承繼關係觀察，「詰」篇所見秦人藉由特定儀式以達到向鬼神祈求某種目的的傳統，必然也存在著相關的文化延續，而非獨見自創。這類巫術活動，也應非只存在於特定的民間生活或僅屬民間信仰，而是同時存在於上位者的政治領域，並見載於其他秦文獻，如著名的傳世秦石刻「詛楚文」即屬之。「詛楚文」的著作年代目前尚未定論，但大致可確定作於戰國中晚期。「詛」即咒怨、咒罵或盟誓，《詩・小雅・何人斯》「以詛爾斯」句（唐）陸德明《釋文》云「以禍福之言相要曰詛」，[40]而「詛楚文」即是秦王詛怨楚國敗亡，祈求天神庇佑秦國戰勝的一篇祭文，故開宗明義即言「敢用吉玉宣璧，使其宗祝邵鼛愍告于，不（丕）顯大神厥湫，以底楚王熊相之多辠」。文中提及：秦、楚兩國先王秦穆公與楚成王曾於大神前詛盟，通婚而為姻親，並立下萬世子孫絕不相互攻伐的約定。如今楚王違背十八世盟約，率諸侯之兵攻秦，因此以玉、璧禱神，希望掌管詛盟的神祇主持正義，嚴懲違約背盟的楚國。[41]

其次又有「秦曾孫駰玉版」。相傳出土於陝西華山下鄉村，目前由北京私人所收藏。玉版共二件，以蛇紋岩（serpentine）製成，一件保存完好，一件則上方約三分之一處斷折；二件內容相同，版面上有鐫刻（甲版正面）及朱書文字（甲版正面及乙版反面）。[42]玉版之時代，應以秦惠文王十四年（西元前 311 年）更元稱王為上限，以秦始皇統一天下（221B.C.）為下限。版文敘述主祭者自認有罪，遭受上天懲罰，以致疾病纏身多年，因而備妥「牛義（犧）貳，亓（其)齒七，□□□及、豢，路車四馬，三人壹家，壹璧先之，□□用貳義（犧）羊、豢，壹璧先之」，即介圭、吉璧、犧豭等祭品，祝禱於山川之神，以祈求儘速復原。

取「詛楚文」、「秦曾孫駰玉版」二篇出土文獻與「詰」篇相較，二者異同之處約有以下數項：

---

[40]（漢）毛亨傳，（漢）鄭玄箋，（唐）孔穎達疏，《毛詩注疏》（臺北：臺灣商務印書館文淵閣四庫全書，1983 年），頁 427。

[41] 郭沫若，《詛楚文考釋》（北京：科學出版社，1982 年），頁 277-313。

[42] 此玉版學者命名或異，本文參酌玉版內容及學者之意見，以「秦曾孫駰玉版」稱之，行文時則簡稱為「玉版」、「版文」。見李零：〈秦駰禱病玉版的研究〉（北京，《國學研究》第六卷，1999 年）。

1、作者或書手：前者之作者明顯是知識分子，甚至是上位者；後者目前尚無法確定作者身分，可能為秦人所作，亦可能由楚傳入秦，係傳鈔而得。

2、為文目的：前者因特定事件而作，「詛楚文」為戰事求勝，「秦曾孫駰玉版」為去疾除病；後者是基於日常生活中可能遭遇的鬼神作祟，傳授因應之法，是普遍通行於一般官吏及民間日常生活的文獻資料。

3、鬼神地位：二者筆下的鬼神均有擬人化現象。前者主祭者心目中的鬼神，具有統宰人類、左右吉凶、賞善罰惡的地位；後者所見鬼神，依作者或書手角度視之，不僅可以人為力量對抗，甚至可除患去凶，人於宇宙世界中的地位亦相對提升。

4、交感過程：前者無明顯交感互動的模式，純由主祭者單向陳述祭祀的目的及想望，其謙卑態度映襯出近於儒家思想中，較為抽象的「天」或「天命」觀念；後者具明顯交感互動關係，對於作祟的鬼神，人雖然處於被動回應，攻擊力量卻往往是除之務盡的強力態勢。

上述比較內容中，可以感受到二者之間異同互見，但就信仰、儀式、祭品、制式語言等方面觀察，均屬巫術的內涵，而秦的巫術文化不僅有其接收自商、周的歷時淵源，更有承繼於秦先祖傳統的共時背景。

六、結語

巫術是我國早期重要的文化型態之一，文化研究不可或缺的一部分，張光直先生即言：[43]

> 「巫」的宇宙觀在人類文化史上是相當常見的，但過去巫術與巫師在文明發展史上所引起的重大作用，頗被忽視，這是因為研究文明史者多集中注意力於西方文明，而西方文明的發展經過和動力有它獨特的特點，在它那裡巫是不重要的。巫師和巫術起大作用的文明，如中國和馬雅，過去在文明起源一般問題的研究上並不受學者的注意。自九十年代初開始，中國文明和馬雅文明在世界舞臺上逐漸受到重視，巫師

[43] 張光直：〈中國古代王的興起與城邦的形成〉，《燕京學報》新3期（1997年），頁7。

> 與巫術在文明演進史上的重要性，也逐漸受到研究文明演進一般問題的學者的嚴肅考慮。

由於書手身分不明，《睡虎地秦簡・日書》「詰」篇目前無法確定是否出自秦人之手，抑或藉由傳鈔引入，然而無論是否為秦人所著，即使文獻係傳鈔引入，一旦為秦人所采用，仍不妨視為秦文化的部分面貌。由於語文與文化之間，有著相互滲透、交融、感生、制約、推動的關係，而透過「詰」篇的語文分析，秦的巫術文化亦可藉此抽繹編綴。

本文之作，乃立基於學者先進既有之研究成果，不思標新立異，唯求於現今出土文獻的研究方法中，嘗試再闢蹊徑，以期獲取更廣視野，更多觸發。筆者以為，對於不知名的疾病或超越生活經驗的特異現象，先民將之歸諸鬼神作祟，又據此衍生出許多因應之法的巫術行為，不能均以知識分子慣用語詞，如「迷信禁忌」、「落伍思想」等簡略的態度視之。畢竟，鬼神存在與否、人與其交通過程的真偽，無法全然以「科學」檢驗，雖說信者恆信、不信者恆不信，簡文中各類巫術行為得以流傳，其過程必然隱含著許多采行者的經驗，基於尊重的態度，研究者仍應以正面的角度看待才是。若研究的立場一開始即已設定研究對象是「不科學」的，又如何能要求呈現客觀論述的結果。

「詰」篇的分量，尚不足以建構整體的巫術現象，也無法呈現完整的巫術面貌，但深究文中的語言現象，已隱約透顯對於巫術行為的類型化，認同者在采用的過程中，表現出認同傾向的思惟，進而建構出具有同質性的群體文化，巫術文化即形成於其中。目前雖然無法確切證明簡文內容出自秦人之手，或是源自傳鈔某一時空的文獻，然既出土於秦墓，顯為秦人所采用，而其中所見種種巫術文化，實不妨視為秦人對於人鬼關係的認知。就簡文相關描述不難獲知，秦人延續以鬼神作祟解釋無法獲知原因的疾病，以及不能以常理看待的生活現象，並嘗試以正視的態度，積極求取對治之道。至於其所施行的各種巫術行為是否真能應驗，就只能留待個人的詮解及感受。

「詰」篇出現許多鬼神專屬稱謂，又有其相對應的儀式、法器等因應方式，反映當時人對於鬼神的認知及觀念，也都植基於悠久的歷史背景及文化傳統。人與鬼神雖分處兩個世界，但人對鬼神的存在，感受卻是距離頗近，甚至時有作祟情形產生。人對於鬼神作祟的反應，有生理或心理受

創的感性成分，也有以自然現象視之的理性思惟。當然，這些是否顯示當時的鬼神觀念已頗具理論架構，而形成專門之學，並為其後具有類似內涵的民間信仰或宗教團體的前身，是未來可以關注的研究方向。

參考書目

（春秋）左丘明撰，（晉）杜預注，（日本）竹添光鴻會箋：《左傳會箋》（臺北：明達出版社，1982 年）。

（漢）孔安國傳，（唐）孔穎達等正義：《尚書正義》（臺北：藝文印書館重栞宋本，1955 年）。

（漢）毛亨傳，（漢）鄭玄箋，（唐）孔穎達疏：《毛詩注疏》（臺北：臺灣商務印書館文淵閣四庫全書，1983 年）。

（漢）司馬遷撰，（日本）瀧川龜太郎注：《史記會注考證》（臺北：文史哲出版社，1993 年）。

（漢）劉安著，（漢）高誘注：《淮南子》（臺北：藝文印書館影鈔宋本，1955 年）。

（漢）鄭玄注，（唐）賈公彥疏：《周禮注疏》（重栞宋本，臺北：藝文印書館，1955 年）。

（漢）高誘注：《戰國策》（臺北：臺灣商務印書館，1974 年）。

（清）王先謙集解，（日本）久保愛增注，（日本）豬飼彥博補遺：《荀子集釋》（臺北：蘭臺書局，1983 年）。

王子今：《睡虎地秦簡《日書》甲種疏證》（武漢：湖北教育出版社，2003 年）。

吳小強：《秦簡日書集釋》（長沙：岳麓書社，2000 年）。

李　零：〈秦駰禱病玉版的研究〉（北京：《國學研究》第六卷，1999 年）。

李曉東、黃曉芬：〈從《日書》看秦人鬼神觀及秦文化特徵〉（北京：《歷史研究》，1987 年第 4 期）。

洪燕梅：〈論出土文獻之訓詁方式——以《睡虎地秦簡・日書》「詰」篇為例〉（臺北：中國訓詁學會、東吳大學中文系主編，《第九屆中國訓詁學全國學術研討會論文集》，2009 年）。

張光直：〈中國古代王的興起與城邦的形成〉（北京，《燕京學報》新 3 期，1997 年）。

張創新：〈秦朝人事行政論要〉（吉林：《長白學刊》，1994 年第 2 期）。

梁釗韜：《中國古代巫術——宗教的起源和發展》（廣東：中山大學出版社，1989 年）。

郭沫若：《詛楚文考釋》（北京：科學出版社，1982 年）。

陳熾彬：《左傳中巫術之研究》（臺北：國立政治大學中國文學研究所博士學位論文，1988 年）。

黃今言：《秦漢商品經濟研究》（北京：人民出版社，2005 年）。

睡虎地秦墓竹簡整理小組：《睡虎地秦墓竹簡》（北京：文物出版社，2001 年）。

蒲慕州：〈睡虎地秦簡《日書》的世界〉（臺北：《中央研究院歷史語言研究所集刊》第六十二本、第四分，1993 年）。

趙容俊：《殷商甲骨卜辭所見之巫術》（臺北：文津出版社，2003 年）。

劉　釗：〈《睡虎地秦墓竹簡》日書甲種"詰"篇鬼名補證（一）〉（「武漢大學簡帛研究中心・秦簡專欄」網站，http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=142）。

劉　釗：〈秦簡中的鬼怪〉（《中國典籍與文化》，1997 年 3 期）

劉樂賢：《睡虎地秦簡日書研究》（臺北：文津出版社，1994 年）。

鄭　剛：《〈睡虎地秦簡日書疏證〉導論》（南京：中山大學碩士學位論文，1989 年）。

戴昭銘：《文化語言學導論》（北京：語文出版社，1996 年）。

竇連榮、王桂鈞：〈秦代宗教之歷程〉（寧夏：《寧夏社會科學》，1989 年第 3 期）。

（波蘭）布朗尼斯勞・馬凌諾斯基（Bronislaw Malinowski）著，費孝通譯：《文化論》（The Scientific Theory of Culture）（臺北：華夏出版社，1988 年）。

漢初法制研究
——以《奏讞書》亡匿案件為中心之考察

劉怡君*

摘要

自春秋戰國開始，法律制度就已經成為中國政治中不可或缺的一環，隨著時間的推移，法律制度波瀾壯闊的發展，逐漸形成獨樹一幟的中華法系。在中國法制發展史中，秦漢時期對前代有所承繼，也有所開創，為後世提供了穩固的基石，是一個相當值得關注的時期。此一時期，由於沒有完整的律典傳世，今人無法全面而具體地建構秦漢時期的法制圖象，所幸近代大量的簡帛紛紛出土，這些簡帛包含了許多珍貴的秦漢法制文獻，每一份文獻都提供了一個觀察秦漢法制的視角，透過對這些文獻的研究將有助於呈現秦漢法制宏觀而立體的樣貌。一九八三年，《奏讞書》於湖北江陵張家山漢墓出土，這份文獻是秦漢時期疑獄奏讞案例的彙編，是考察漢代法制無法忽略的研究對象。秦末亂象叢生，烽火連天，秦國覆亡之後，楚漢爭奪天下，戰爭導致百姓四處飄零，人口亡匿情形嚴重。唯有戶籍詳實，國家才能確實收取各項稅金、分配勞動工作、決定相關政策。所以，漢高祖劉邦登基後，必得先解決人口亡匿的問題。本文即擬以《奏讞書》中的亡匿案件為探討的對象，嘗試勾勒出漢初法制的重要圖象。

關鍵字：漢初、法制、《奏讞書》、亡匿

---

* 劉怡君現職為國立政治大學中國文學系博士班學生。

一、前言

自先秦時期，法律制度就已經成為中國政治中不可或缺的要素，隨著時間的推移，法律制度波瀾壯闊的發展，逐漸形成獨樹一幟的中華法系。在中國法制發展史中，秦漢時期為後世的法制提供了發展的基礎，是一個相當值得關注的時期。然而，由於秦漢時期沒有完整的法典傳世，今人無法全面而具體地建構該時期的法制圖象。所幸，近年來大量的簡帛紛紛出土，這些簡帛包含了《秦律十八種》、《效律》、《法律答問》、《封診式》《秦律雜抄》、《二年律令》、《奏讞書》……等珍貴的秦漢法制文獻，每一份文獻都提供了一個觀察秦漢法制的視角，透過對這些文獻的研究將有助於呈現秦漢法制宏觀而立體的樣貌。一九八三年，《奏讞書》出土於湖北江陵張家山漢墓，最後一支竹簡的背面刻有「奏讞書」三個字，《說文》曰：

> 瀐，議辠也。從水獻，與灋同意。[1]
>
> 灋，刑也。平之如水。從水。廌所以觸不直去之。從廌去。[2]

「瀐」即是「議罪」，從水獻，會意字，與「灋」同意。「灋」即是「刑」，從水，是指「灋」如同水靜止時般的平穩公正，古時有名為「廌」的神獸，能以角去牴觸不正直的人，所以從廌去。簡言之，刑獄之事有疑上報稱之為「奏瀐」。《奏讞書》收錄了秦漢時期的奏讞案件，是疑獄奏讞案例的彙編，年代大多集中在漢高祖時期，對這些案件進行考察與分析，有助於勾勒出漢代奏讞制度實際施行的景況，是考察漢初法制無法忽略的研究對象。

自春秋中晚期以來，各國政府為了擴大兵源，增加賦稅，紛紛建立戶籍制度，並嚴懲脫離戶籍亡匿者，以掌握民數與人力。[3]漢高祖劉邦時期，楚漢相爭，天下動盪不安，人民流離失所。《漢書．陳平傳》有一段記載說明瞭當時百姓亡匿的情形，其云：

> 高帝南過曲逆，上其城，望室屋甚大，曰：「壯哉縣！吾行天下，獨見雒陽與是耳。」顧問禦史：「曲逆戶口幾何？」

---

[1] 〔東漢〕許慎著、〔清〕段玉裁，《說文解字》（臺北：書銘出版事業有限公司，1997年8月），頁571。以下簡稱《說文》。

[2] 《說文》，頁474。

[3] 杜正勝，〈「編戶齊民」的出現及其歷史意義—編戶齊民的研究之一〉，《史語所集刊》第五十四本（1982年），頁78-86。

> 對曰：「始秦時三萬餘戶，閒者兵數起，多亡匿，今見五千餘戶。」[4]

漢高祖劉邦向南經過曲逆時，登上城牆，眺望曲逆境內，發現此地建築很大，遂詢問禦史：「曲逆戶口有多少？」禦史回答說：「剛開始在秦代有三萬餘戶，但這段期間屢有戰爭，百姓大多亡匿，現在只有五千餘戶。」由此可知，當時百姓亡匿的情況非常普遍，戶籍資料亟待重整。唯有戶籍詳實，朝庭才能確實地分配義務給不同階層的人，社會秩序才得以恢復，國家政策才得以實施。「亡匿」是戶籍失實的主因，一旦戶籍失實，國家就無法精確的掌握人力與民數，也無法有效地分配徭役、徵收稅金，種種巧詐的亂象也會隨之出現，足以動搖國本。因此，漢初時的亡匿案件值得我們加以關注，本文擬以《奏讞書》亡匿案件為探討中心，嘗試勾勒出漢初法制的重要圖象。

二、奏讞制度的施行

在《漢書．刑法志》中有一段記載，明確指出當時刑獄的問題——獄案有爭議者，官吏無法定罪，遂導致有罪者長時間不定罪刑，無罪者長時間身陷囹圄。內容如下：

> 高皇帝七年，制詔禦史：「獄之疑者，吏或不敢決，有罪者久而不論，無罪者久繫不決。自今以來，縣道官獄疑者，各讞所屬二千石官，二千石官以其罪名當報之。所不能決者，皆移廷尉，廷尉亦當報之。廷尉所不能決，謹具為奏，傅所當比律令以聞。」[5]

因此，漢高祖劉邦制詔御史大夫，要求從今以來，縣道官獄案有疑者，各自上報所屬二千石官，二千石官則依其罪名判決。如有二千石官無法決定罪名者，皆移送廷尉，由廷尉裁決罪名。如有廷尉無法決斷者，則附上意見和所依據的決事比、律條和令文，上奏皇帝裁決。由此可知，漢高祖時期曾下令執行奏讞的制度。然而，此段記載並未附上疑獄奏讞的實際案

---

[4] 〔漢〕班固撰、〔唐〕顏師古注，《漢書．陳平傳》（臺北：鼎文書局，1983 年），頁 2044。以下所引《漢書》皆見此版本。

[5] 《漢書．刑法志》，頁 1106。

例，無法進一步探知當時司法制度運作的詳細情形。直至近代《奏讞書》出土，終於有了具體的案件，可以進一步探賾討論。

《奏讞書》所載的亡匿案件中有些案件記載的格式與內容都相當完整，有助於建構漢初奏讞制度的歷史圖象。首先，載明奏讞時間和官吏：

> 十一年八月甲申朔己丑，夷道汴、丞嘉敢潚（讞）之。〔案例一〕[6]
>
> 十一年八月甲申朔丙戌，江陵丞驁敢潚（讞）之。〔案例二〕
>
> 十年七月辛卯朔癸巳，胡狀、丞憙敢潚（讞）之。〔案例三〕

《奏讞書》所載的亡匿案件皆發生於天下初定的漢高祖時期，奏讞時間大都集中在七、八月份，《後漢書‧陳寵傳》云：「秦為虐政，四時行刑，聖漢初興，改從簡易。蕭何草律，季秋論囚。」[7]據此，奏讞時間集中在七、八月可能是為了在季秋時審斷行刑。此外，在奏讞官吏方面，案件可由縣（道）令（長）丞聯合署名奏讞，也可由縣（道）丞單獨署名奏讞。值得注意的是，其他類型的案件有由郡守單獨署名奏讞的情況：

> 漢中守潚（讞）。〔案例六〕
>
> 北地守潚（讞）。〔案例七、八〕
>
> 蜀守潚（讞）。〔案例九、十、十一〕
>
> 河東守潚（讞）。〔案例十二、十三〕

縣（道）令（長）丞層級較郡守與廷尉低，所以奏讞文書用語用「敢讞之」，而郡守與廷尉職位相當，所以奏讞文書用語用「讞」即可。在載明奏讞時間與官吏後，簡述案情：

> 六月戊子發弩九詣男子毋憂告，為都尉屯，已受致書，行未到，去亡。〔案例一〕
>
> 六年二月中買婢媚士五（伍）點所，賈（價）錢萬六千，迺三月丁巳亡，求得媚，媚曰：不當為婢。〔案例二〕
>
> 臨菑（淄）獄史闌令女子南冠繳（縞）冠，詳（佯）病臥車

---

[6] 本文《奏讞書》案例編號，皆依張家山二四七號漢墓竹簡整理小組編著，《張家山漢墓竹簡（二四七號墓）：釋文修訂本》（北京：文物出版社，2006 年 5 月）之編號。以下簡稱《張家山漢墓竹簡》。

[7] 〔南朝（宋）〕範曄撰，《後漢書‧陳寵傳》（臺北：鼎文書局，1983 年），頁 1539。以下所引《後漢書》皆見此版本。

中，襲大夫虞傳，以闌出關。〔案例三〕
十二月壬申，大夫 詣女子符，告亡。〔案例四〕
奴宜亡，越塞，道戍卒官大夫有署出，弗得。〔案例八〕
獄史平舍匿無名數大男子種一月。〔案例十四〕

由此可知，亡匿案件之所以奏讞的原因如下：漢朝制度與蠻夷律令有所牴觸時，官吏不知該依據何方規定處斷；漢初下詔人民因飢餓而自賣為他人之奴婢者，皆可免除奴婢的身分，恢復庶民的身分，然而百姓對於身分轉換的認知不同，連帶使得官吏對罪責產生疑議；自漢朝領地逃匿至諸侯國，官吏無法確定是否涉及「來誘罪」；在不知情的情況下，娶亡匿之人作為妻子，律令雖有明文規範，但官吏對於此事當不當論罪，意見不同；官吏對於主守邊境官吏未能補獲逃亡越塞的奴婢的行為不知該如何定罪；獄史平將無名籍之成年男子種藏匿家中一個月，遭到彈劾。

接著，進行審訊程式，透過對《奏讞書》文獻的分析，可見發現漢初時審訊程式已相當完備。首先，聽取原告和被告的陳述，審訊者對案情不明瞭處進行詢問，這一階段稱「訊」；其次，是問罪論辯，由審理案件的官吏與犯罪嫌疑人論辯，直至犯罪嫌疑人認罪，一般以「毋解」結束，「毋解」就是沒有其他辯解，這一階段稱作「詰」，然後驗明犯罪嫌疑人的身分、年齡、居住地、前科記錄等，這就是「診問」。[8]完成審訊程式後，將審訊結果加以記錄：

鞫之：毋憂蠻夷，大男子，歲出賨錢，以當繇（徭）賦，窯遣為屯，去亡，得，皆審。〔案例一〕
鞫之：媚故點婢，楚時亡，降為漢，不書名數，點得，占數，復婢，賣祿所，媚去亡，年卅歲，得，皆審。〔案例二〕
鞫：闌送南，取（娶）以為妻，與偕歸臨菑（淄），未出關，得，審。〔案例三〕
鞫（鞫）：符亡，詐（詐）自占書名數，解取（娶）為妻，不智（知）其亡，審。〔案例四〕
鞫：平智（知）種無名數，舍匿之，審。〔案例十四〕

[8] 彭浩，〈談《奏讞書》中的西漢案例〉，《文物》，第 8 期（1993 年），頁 34。

《尚書正義・呂刑》:「漢世問罪謂之鞫。」[9]、《說文》:「鞫，窮治辠人也。」段玉裁注:「漢之以辭決罪也。」[10]可知「鞫」即審問結果[11]。接著會出現固定的文書用語：

疑毋憂罪，它縣論，敢潚（讞）之，謁報。署獄史曹發。〔案例一〕

疑媚罪，它縣論，敢潚（讞）之，謁報，署史廥發。〔案例二〕

疑闌罪，毄（繫），它縣論，敢潚（讞）之。〔案例三〕

疑解罪，毄（繫），它縣論，敢潚（讞）之。〔案例四〕

這些文書用語表示，地方審判機關對某人之罪有所疑議，暫時懸論，報請上級審判機關決斷。此中，「獄吏曹」究竟應該如何理解？目前學界有二說：一說為獄史之名，一說為治獄機構。汪桂梅為前者代表人物，他指出：「漢代官府文書的收發啟封設有專門的官吏統一負責。《奏讞書》中的『署某官某發』，如案例一『署獄史曹發』是指奏讞書在奏呈廷尉府之後，由獄史曹開封。這些『署某官某發』的文字當是負責拆封者拆開文書的印封後在該文最末簽署的。」[12]彭浩、陳偉、工藤元男等人則為後者代表人物，他們認為:「案例二、五有『署中廥發』、『署獄西廥發』。獄史曹、中廥、獄西廥恐皆是郡中治獄機構。」[13]池田雄一認為二說皆有可能，他說:「獄史，縣廷所屬之治獄的官吏。曹，為獄史中的機構，或人名。」[14]。由於文獻資料的不足，對此爭議姑且持保留態度。然後，載明判決疑議之內容：

吏當：毋憂當要（腰）斬，或曰不當論。〔案例一〕

吏當：黥媚顏頯，畀祿？或曰當為庶人？〔案例二〕

---

[9] 《尚書正義・呂刑》(臺北：藝文印書館，1997年8月，《十三經注疏》第一冊《尚書》)頁303。

[10] 《說文》，頁501。

[11] 李學勤，〈《奏讞書》解說（上）〉:「鞫，即審訊的結果。」，《文物》第8期（1993年），頁27。

[12] 汪桂梅，《漢代官文書制度》(桂林：廣西教育出版社，1999年），頁88。

[13] 池田雄一，《奏讞書——中國古代の裁判記錄－》(東京：刀水書房，2002年11月），頁38。

[14] 彭浩、陳偉、工藤元男主編，《二年律令與奏讞書——張家山二四七號漢墓出土法律文獻釋讀》(上海：上海古籍出版社，2007年8月):「案例二、五有『署中廥發』、『署獄西廥發』。獄史曹、中廥、獄西廥恐皆是郡中治獄機構。」，頁336。以下所引《二年律令與奏讞書——張家山二四七號漢墓出土法律文獻釋讀》皆見此版本。

吏議：闌與清同類，當以從諸侯來誘論。或曰當以奸及匿黥舂罪論。〔案例三〕

吏議：符有數明所，明嫁為解妻，解不知其亡，不當論。或曰：符雖已　（詐）書名數，實亡人也。〔案例四〕

不難發現，案件之所以奏讞，是因為地方審判機關意見相左，無法達成共識，遂向上奏讞，請求中央審判機關裁決。一般而言，文獻最後會記載廷尉的決斷，案件至此宣告定讞：

廷報：當要（腰）斬。〔案例一〕

廷報曰：取（娶）亡人為妻論之，律白，不當潚（讞）。〔案例四〕

廷報：有當贖耐。〔案例八〕

蔡萬進指出《奏讞書》中「諸『疑罪』案例『吏當』、『吏議』中有兩種議罪意見的，『廷報』基本上都選擇了量刑較重的議罪意見和處罰，沒有從輕或免予刑罰的。」[15]透過對《奏讞書》的分析，不難發現中央審判機關廷尉處斷案件時確實有「疑罪從重」的傾向。根據《漢書》的記載，漢高祖劉邦入咸陽城之初與父老約法三章：「殺人者死，傷人及盜抵罪。」[16]搏造出漢初刪繁就簡，去苛從寬，律簡刑輕的法制圖象。事實上，漢興之初雖有「約法三章」之史事，然其刑罰仍踵秦制，大辟之刑尚有夷三族之令，令曰：「當三族者，皆先黥、劓，斬左右趾、笞殺之，梟其首，葅其骨肉於市，其謗誹詈者，又先斷舌。」[17]彭越、韓信等人皆受此誅，苛刑峻法可見一斑。而今，隨著《奏讞書》的出土，提供了重新考察漢初法制的材料，施偉青指出：「長期以來，史學界還強調『緩刑』，也是劉邦撥亂反正，穩定劉氏政權的重要措施。而今張家山漢簡所提供的新史料，則啟示我們必須重新思考這個說法。從前述《奏讞書》三個案例不難看出，漢高祖在位期間，刑法實踐的嚴苛是其前後的歷史時期所望塵莫及的。」[18]《奏

[15] 蔡萬進，《張家山漢簡《奏讞書》研究》（桂林：廣西師範大學出版社，2006年5月），頁85-87。

[16] 《漢書・刑法志》，頁1096。

[17] 《漢書・刑法志》，頁1104。關此，可參見金兆豐《中國通史》（臺北：中華書局，1960年12月），頁506；陳連慶《中國古代史研究》（長春：吉林文史出版社，1991年12月），頁234、235；鄭秦《中國法制史》（臺北：文津出版社，1997年4月），頁96。

[18] 施偉青〈疑罪從有、輕罪重懲的刑法實踐與漢初社會——從《奏讞書》談起〉，《中

讞書》文字古奧，內容複雜，詮釋文獻時涉及了文字判讀、歷史事件、地理位置、官吏職掌、政治情勢、法律制度、刑罰種類等諸多問題，學者在詮解文獻時難免看法不一，但是這並不影響《奏讞書》的學術價值與歷史地位，以下就具體的亡匿案件探討漢初的法制圖象。

二、以官吏為中心的亡匿案件

漢高祖八年十月己未（西元前一九九年十月十三日），安陸丞忠糾劾獄史平將無「名數」的成年男子種藏匿家中一個月，審問時獄史平坦承罪行，無所爭辯，所以全案顯得相當明快（〔案件十四〕）。「名數」是《奏讞書》常見用語，依《漢書・高帝紀》：「民前或相聚保山澤，不書名數。」顏古師注：「名數，謂戶籍也。」[19]名數，即戶籍之意。[20]本案判決時明確地援引了其所依據的令文，這條令文有助於建構漢初法制的面貌：

> 令曰：諸無名數者，皆令自占書名數，令到縣道官盈卅日，不自占書名數，皆耐為隸臣妾，錮，勿令以爵、償免，舍匿者與同罪。

無名籍者，皆命令自行登記名籍，命令傳到縣道官，盈滿三十日，不自行登記名籍，男子耐為隸臣，女子耐為隸妾，禁錮，不得因爵位、賞賜而贖免，將無名籍者藏匿家中，與之同罪。漢代「律」與「令」的關係值得我們加以關注，程德樹認為漢律包含了漢蕭何的九章律、叔孫通傍章十八章、張湯越宮律二十七篇、趙禹朝律六篇，共六十篇。[21]隨著時間的推移，律條必然有其不足之處，《史記・酷吏列傳》曾記載杜周之言：「前主所是著為律，後主所是疏為令。」[22]可知後世君主對律典內容加以補充或調整，即稱之為「令」。由本案例可知，「律」與「令」皆是論罪科刑的依據。地方司法機關對獄史平的判決內容如下：

國社會經濟史研究》，第 2 期（2007 年），頁 5。

[19] 《漢書・高帝紀》，頁 54、55。

[20] 《張家山漢墓竹簡（二四七號墓）：釋文修訂本》：「名數，指戶籍。」，頁 92。

[21] 程樹德，《九朝律考》（北京：中華書局，2003 年出版）：「漢蕭何作九章律，益以叔孫通傍章十八章，及張湯越宮律二十七篇，趙禹朝律六篇，合六十篇，是為漢律。」，頁 1。

[22] 〔漢〕司馬遷著，《史記・酷吏列傳》（臺北：鼎文書局，1983 年），頁 3143。以下所引《史記》皆見此版本。此段記載亦見於《漢書・杜周傳》，頁 2659。

平當耐為隸臣，錮，毋得以爵、當賞免。

「耐」應是一種二年徒刑，執行時剃去鬚鬢。[23]「毋得以爵、當賞免」的詮解，學者觀點不同：張伯元認為此句應讀作：「毋得以爵當、賞免。」[24]；彭浩、陳偉、工藤元男等人同意張伯元之句讀的方式，說：「當，抵。『爵當』指以爵相抵。」[25]；蔡萬進則認為「『爵』下一『當』字，據文例，應為衍文。」[26]根據《奏讞書》前後文，可推知本句的意思為不得因爵位、賞賜而贖免。事實上，自秦代開始就相當重視戶籍管理，《史記・商君傳》曾記載：「商君之法，舍人無驗者坐之。」[27]禁止收留身分不明之舍人。睡虎地秦簡《法律答問》簡一六五也針對「匿戶」作出解釋：「匿戶弗徭、使，弗令出戶賦之謂也。」[28]就是隱藏人戶，不徵發徭役，不加役使，也不命、繳納戶賦。[29]本案於漢高祖八年四月甲辰朔乙巳（西元前一九九年四月二日），由南郡守強上奏七支簡牒稟告廷尉，可惜最後並未載明廷尉的決議。

獄吏藏匿人犯，依令必須耐為隸臣、禁錮。那麼，奴隸逃亡出塞，守邊官吏該如何處置？《奏讞書》中有一則相關案件（〔案例八〕），內容如下：

北地守瀫（讞）：奴宜亡，越塞，道戍卒官大夫有署出，弗得，疑罪。廷報：有當贖耐。

奴隸宜逃亡，越過關塞，經過守衛，卒官大夫有自官署追出，卻沒有尋得，北地守對於卒官大夫有的罪刑有所懷疑，經奏讞後，確定卒官大夫

---

[23] 李甲孚，《中國法制史》（臺北：聯經出版事業公司，1988 年 10 月）：「漢代制度，二歲至四歲刑，統稱『耐罪』，耐就是『能任其罪』的意思，執行時要剃去犯人的鬢鬚，不剃髮的叫完，完就是完其髮。」，頁 176。然而，根據《後漢書・光武帝》注引《前書音義》：「一歲刑為罰作，二歲刑以上為耐。」，頁 51。《史記・淮南王安傳》：「一歲為罰作，二歲刑已上為耐。耐，能任其罪。」，頁 3089。「耐」應當是「二歲刑」。又《史記・淮南安傳》集解應劭曰：「輕罪不至於髡，完其耏鬢，故曰耏。古『耏』字從『彡』，髮膚之意。杜林以為法度之字皆從『寸』，後改如是。」，頁 3089。

[24] 張伯元，《出土法律文獻研究》（北京：商務印書館，2005 年 6 月），頁 100。

[25] 彭浩、陳偉、工藤元男主編《二年律令與奏讞書——張家山二四七號漢墓出土法律文獻釋讀》，頁 352。

[26] 蔡萬進，《張家山漢簡《奏讞書》研究》（桂林：廣西師範大學出版社，2006 年 5 月），頁 19。

[27] 《史記・商君列傳》，頁 2236。

[28] 《睡虎地秦墓竹簡》（北京：文物出版社，2001 年 12 月），頁 132。以下所引《法律答問》皆見此版本。

[29] 《睡虎地秦墓竹簡》，頁 132。

有當贖耐。本案記載極為簡短，並未載明論罪科刑的相關律令，可能當時並無相關律令，也可能是案件本身不完備。《二年律令》的〈津關令〉第四八八簡則明文規定：

> 請闌出入塞之津關，黥為城旦舂；越塞，斬左止（趾）為城旦；吏卒主者弗得，贖耐。

《漢書》卷五〈汲黯傳〉第二十：「愚民安知市買長安中而文吏繩以為闌出財物如邊關乎？」注：「應劭曰：『闌，妄也。律，胡市，吏民不得持兵器及鐵出關。雖於京師市買，其法一也。』臣瓚曰：『無符傳出入為闌。』」，[30]無符傳妄自出入邊塞津關，黥為城旦舂；越過邊塞，斬左趾為城旦；吏卒無法捕獲逃亡之人者，贖耐。

漢高祖十年七月辛卯朔癸巳（西元前一九七年七月三日）胡狀、丞憙糾劾臨淄獄史闌令使女子南戴上白帽，佯裝生病，躺臥於車中，襲奪大夫虞的符傳，妄自出關。根據審問記錄可知，女子南是齊國遺族田氏，遷移居處至長安，闌護送隨行，並娶之為妻，與之相偕歸返齊國首都臨淄，尚未出關即被捕（〔案例三〕）。漢高祖九年（西元前一九八年）劉邦下令將貴族強制遷徙至關中，以便監控，此事見於《史記》和《漢書》：

> 九年，趙相貫高等事發覺，夷三族。廢趙王敖為宣平侯。是歲，徙貴族楚昭、屈、景、懷、齊田氏關中。[31]
>
> 十一月，徙齊楚大族昭氏、屈氏、景氏、懷氏、田氏五姓關中，與利田宅。[32]

本案女子南是必須遷徙至關中的齊國田氏大族，因此，南已是「漢民」，闌卻仍是「齊民」。如此一來，本案臨淄獄史闌可能觸犯三項罪名：一是「來誘」，一是「奸」，一是「匿」。臨淄獄史闌對於「奸」與「匿」自知有罪，沒有辯解，但認為自己沒有涉及「來誘」的罪責。所謂「來誘」是「諸侯國人自其國來誘使人逃亡」的行為，[33]依漢代律令當處以死刑。關於「奸」

---

[30] 《漢書．汲黯傳》，頁 2320。

[31] 《史記．高祖本紀》，頁 386。

[32] 《漢書．高帝紀》，頁 66。

[33] 池田雄一《奏讞書——中國古代の裁判記錄—》（東京：刀水書房，2002 年 11 月），頁 52。

的刑罰，《奏讞書》本身有相關文獻，至於「來誘」與「匿」二罪則可見於《二年律令》：

《二年律令・賊律》第三簡：「來誘及為間者，磔。」

《奏讞書》第一八二簡：「奸者，耐為隸臣妾。」

《二年律令・亡律》第一六七簡：「匿罪人：死罪，黥為城旦舂，它各與同罪。其所匿未去而告之，除。」

「來誘」是死罪；「奸」則處以「耐為隸臣妾」；「匿」的罪刑視被藏匿人的罪刑而定，如被藏匿人犯死罪，則藏匿者必須「黥為城旦舂」，如被藏匿人犯死罪以外之罪，則藏匿人與被藏匿人同罪。如所藏匿者尚未離去而告發，除罪。「城旦」為漢代刑罰，此種刑罰的內容有二種解釋：《史記・秦始皇本紀》如淳注云：「律說，論決為髡鉗，輸邊築長城，晝日伺寇虜，夜暮築長城。城旦，四歲刑。」、[34]《漢書・惠帝紀》應劭注云：「城旦者，旦起行治城，舂者，婦人不豫外徭，但舂作米，皆四歲刑也。」[35]，二者解釋雖略有不同，但可確定「城旦」是一種必須至邊陲地帶築城四年的刑罰。承審官吏則認為法律為了禁止從諸侯國「來誘」，政府才下令他國不能娶他國人。闌雖非故意招徠，而實質上是引誘漢朝人民前往齊國，即從諸侯國「來誘」。本案上讞時官吏以成例加以比況：

人婢清助趙邯鄲城，已即亡從兄趙地，以亡之諸侯論。

《漢書・刑法志》注云：「比，以例相比況也。」[36]由此可見，「比」即援引成例作為定罪的依據[37]。他人婢女清佐助邯鄲城，事畢後即逃亡，從兄趙地，以逃亡諸侯國論罪。依此成例，闌招徠被送徙之人，與成例中的清同類，應當以「來誘」論罪。但是，有人持不同見解，主張闌當以「奸」及「匿黥舂」論罪。此二種見解皆載明於奏讞的公文書之上：

吏議：闌與清同類，當以從諸侯來誘論。或曰：當以奸及匿黥舂罪論。

---

[34] 《史記・秦始皇本紀》，頁 255。

[35] 《漢書・惠帝紀》，頁 87。

[36] 《漢書・刑法志》，頁 1106。

[37] 李學勤，〈《奏讞書》解說（上）〉：「案例中值得注意的是引用了人婢清以亡之諸侯論的成案，這叫做『比』。《漢書・刑法志》注雲：『比，以例相比況也。』」，《文物》，第 8 期（1993 年），頁 30。

十年八月庚申朔癸亥，大僕不害行使廷尉職權，指示胡嗇夫審讞獄史闌，《漢書・百官公卿表》:「嗇夫職聽訟、收賦稅。」[38]可見「嗇夫」是官職名，掌理聽訟、賦稅，並使廷尉聞知審讞的決議——闌判處黥為城旦，其他依照律令處理。顯而易見的，本案地方官吏傾向以「來誘」來論處闌，但到本到上讞後中央審判機關卻有了變化，大僕不害介入本案，太僕不害即汲紹侯公上不害[39]，指示特定官吏審理，致使本案的闌僅被處以「黥為城旦」的刑罰。從闌的刑罰可知中央審判機構僅對闌論以「匿」的罪刑。依《二年律令・津關令》第四八八簡「請闌出入塞之津關，黥為城旦舂。」之規定，女子南所犯之罪為「闌」，南當處以「黥為城旦舂」，闌藏匿應處以「黥為城旦舂」之刑的人，依《二年律令・亡律》之規定，闌當與南同罪，故亦處以「黥為城旦」。

三、以婢隸為中心的亡匿案件

漢高祖十年十二月壬申（西元前一九七年十二月九日），大夫𦬼查訪女子符，揭發符為逃亡之人。審問時女子符坦承自己確實逃亡，詐稱自己未有名籍，依據當時頒佈的律令，自行登錄名籍，列入簿籍，並成為大夫明的奴隸，明將符嫁給隱官解作為妻子，符未告知解自己為逃亡之人。符既登錄名籍於大夫明的處所，隱官解以為符是無過之人，遂娶以為妻子，不知符先前逃亡的事情，解後來也成為明的奴隸（〔案件四〕）。地方官吏審理本件時，明確的援引出當時的律令條文，條文內容如下：

律：取（娶）亡人為妻，黥為城旦，弗智（知），非有減也。

明白告知根據律文規定凡娶逃亡之人為妻子者，黥為城旦，不知情者，亦不減等。因此，隱官解雖不知情，仍當以娶逃亡之人為妻論。但是，本案的判決仍然有所歧異：

---

[38] 《漢書・百官公卿表》，頁 426。關於「嗇夫」，可參見裘錫圭〈嗇夫初探〉，收錄於《雲夢秦簡研究》（臺北：帛書出版社，1986 年 7 月），頁 273-372。

[39] 彭浩，〈談《奏讞書》中的西漢案例〉:「案例三的『廷報』記有『大僕不害行廷尉事』。太僕不害即汲紹侯公上不害。《漢書・高惠高後、孝文功臣表第四》:『汲紹侯公上不害，高祖六年為太僕，擊代豨有功，侯千三百戶，為趙太僕。』《漢書・高帝紀》載，十一年冬音劉恒為代王，公上不害任趙太僕應在漢高祖十一年。」，《文物》，第 8 期（1993 年），頁 33。

吏議：符有數明所，明嫁為解妻，解不知其亡，不當論。或曰：符雖已詐（詐）書名數，實亡人也。解雖不智（知）其請（情），當以取（娶）亡人為妻論，斬左止（趾）為城旦。

第一種見解為「符有名籍於明的處所，被明嫁作解的妻子，解不知其逃亡，不應當論罪。」；第二種見解為「符雖然已經施詐登錄名籍，實際上是逃亡之人。解雖然不知情，仍當以娶亡人為妻論罪，斬左趾為城旦。」由於地方司法機關對解的罪刑有所疑議，由胡丞上讞。最後，廷尉的決議如下：

廷報曰：取（娶）亡人為妻論之，律白，不當讞（讞）。

本案以娶亡人為妻論罪，並喻知下級審判機關律文規定明確，不應上讞。不過，何以律文規定：「取（娶）亡人為妻，黥為城旦。」本案卻對隱官解處以「斬左止（趾）為城旦」？首先必須釐定「隱官」一詞。蔣非非指出「隱官的成分大致有三類：因官吏『故不直』及誤判遭處肉刑後經『乞鞫』被平反者；自立軍功或他人上繳軍功而被赦免之刑徒；因朝廷赦令被赦免之刑徒。」，[40]李學勤認為「隱官」是「受過肉刑後得自由，被安排在不易被人看見處所工作的人。」[41]根據《奏讞書》記載，本案隱官解確實過去曾受黥刑、劓刑等肉刑。《二年律令・具律》第八八簡：

有罪當黥，故黥者劓之，故劓者斬左止（趾），斬左止（趾）者斬右止（趾），斬右止（趾）者府（腐）之。女子當磔若要（腰）斬者棄市，當斬為城旦者黥為舂，當贖斬者贖黥。

可見漢代刑罰以「重複犯罪，罪加一等」[42]作為原則，本案隱官解既曾受過黥刑、劓刑，依律令則當改處以「斬左止（趾）為城旦」。

漢高祖十一年八月甲申朔丙戌（西元前一九六年八月三日）江陵丞驚奏讞：高祖六年二月中，大夫祿於士伍[43]點之處所買得婢女媚，價

---

[40] 蔣非非，〈《史記》中「隱宮徒刑」應為「隱官、徒刑」及「隱官」原義辨〉，《出土文獻研究（第六輯）》（上海：世紀出版集團、上海古籍出版社，2004 年 12 月第 1 版），頁 138。

[41] 李學勤，〈《奏讞書》解說（上）〉，《文物》，第 8 期（1993 年），頁 30。

[42] 朱紅林，《張家山漢簡《二年律令》集釋》（北京：社會科學文獻出版社，2005 年），頁 79。

錢是一萬六千錢，同年三月丁巳（三月十四日），媚逃亡，後來尋得媚，媚卻說自己不應當是婢女（〔案件二〕）。依據審問記錄可知，媚今年四十歲，過去確實是點的婢女，楚時逃亡，到了漢代，未登錄戶籍，漢高祖六年二月中旬點尋得媚，立即將媚登錄名籍，使媚恢復婢女的身分，並將媚賣至祿的處所。但是媚認定自己不應當是婢女，隨即逃亡。本案女子媚共逃亡二次，一次是在楚漢相爭期間，一次是在漢朝建立後。漢高祖五年，項羽於烏江自刎，劉邦統一天下，以洛陽為首都，並遣散軍隊，令士卒歸鄉，戰爭終告休止。漢王朝建立之初，由於各地逃亡隱匿的人口眾多，導致戶籍嚴重失實，劉邦為了重建完善的戶籍資料，下詔云：

> 諸侯子在關中者，復之十二歲，其歸者半之。民前或相聚保山澤，不書名數，今天下已定，令各歸其縣，復故爵田宅，吏以文法教訓辨告，勿笞辱。民以飢餓自賣為人奴婢者，皆免為庶人。軍吏卒會赦，其亡罪而亡爵及不滿大夫者，皆賜爵為大夫。故大夫以上賜爵各一級，其七大夫以上，皆令食邑，非七大夫以下，皆復其身及戶，勿事。[44]

如有諸侯子嗣在關中者，免賦役十二年，回鄉者，免賦役六年。人民從前聚集避難，躲匿於山澤之中，沒有戶籍，現今天下已定，命令他們各自回到原縣，恢復原來的爵位田宅，官吏以令文法條教訓百姓，分析告知，不得鞭打羞辱百姓。人民因飢餓自賣為他人的奴婢者，都免除奴婢的身分，恢復庶民的身分。軍官士兵遇到大赦，無罪而無爵及雖有爵位但位不及大夫者，一律賜與大夫爵位。原有大夫以上爵位者，各賜爵一級，七大夫以上者，都受食邑，不是七大夫以下，皆恢復身分及戶籍，不事差役。媚第一次逃亡，依據漢高祖五年詔，媚可以免除奴婢的身分，但由於未自行登錄戶籍，取得新身分，失去由賤轉良的機會，當點尋得媚時立即登錄名籍，遂使得媚恢復了婢女的身分，媚在漢代的身分正式確立。媚第一次逃亡時正值戰亂，依詔應可免除奴婢的身分，卻未登錄戶籍，罪責難以確定；第

---

[43] 《史記・秦本紀》：「五十年十月，武安君白起有罪，為士伍，遷陰密。」裴駰《集解》引如淳曰：「嘗有爵而以罪奪爵，皆稱士伍。」可知「士伍」是因罪失去爵位者，頁 212-217。

[44] 《漢書・高帝紀》，頁 54。

二次逃亡時時局已大致底定，媚的故主點尋得了媚，並登錄戶籍，然後將媚轉賣至祿的處所，媚的行為屬於「奴婢逃亡」，罪責明確。地方官吏認為媚過去是點的婢女，楚時逃亡，但到了漢代尚未登錄名籍，被點尋得，將媚登錄戶籍，於是媚再次成為婢女，如此一來，買賣媚是適當的。雖然承審本案的地方官吏傾向以「逃亡」定媚之罪，但對於媚的罪名依然有所懷疑，見解不一：

> 吏當：黥媚顏頯，畀祿？或曰當為庶人？

不知道應該施黥刑於媚顏面的顴部，交還於祿？或者判定媚為庶人？因此上讞，稟明廷尉判決。然而，《奏讞書》並未載明廷尉對本案的最終決議，相當可惜。

四、以蠻夷為中心的亡匿案件

漢高祖十一年八月甲申朔己丑（西元前一九六年八月六）夷道長汵、丞嘉奏讞：六月戊子（六月四日），發弩官九造訪男子毋憂，告知其受派為都尉的屯卒；毋憂已收受通知文書，前往報到，行旅未至，逃亡（〔案件一〕）。《漢書・百官公卿表》：

> 列侯所食縣曰國，皇太后、皇后、公主所食曰邑，有蠻夷曰道。[45]

可見「夷道」指蠻夷中名為「道」者，位於南郡[46]，而本案疑議之處就在於毋憂是蠻夷男子。《後漢書・南蠻傳》：

> 秦惠王並巴中，以巴氏為蠻夷君長，世尚秦女，甚民爵比不更，有罪得以爵除。其君長歲出賦二千一十六錢，三歲一出義賦千八百錢。其民戶出幏布八丈二尺，雞羽三十鍭。漢興，南郡太守靳彊請一依秦時故事。

可見秦惠王時已與蠻夷有所往來，朝代更替後，南郡太守向朝廷請命，希望漢朝與蠻夷的互動比照秦時辦理。本案件中援引當時律文如下：

---

[45] 《漢書・百官公卿表》，頁 426。

[46] 《張家山漢墓竹簡（二四七號墓）：釋文修訂本》：「有蠻夷稱道，夷道屬南郡，在今湖北宜都西北。」，頁 91，註 1。「夷道」的相關論述可參見楊建〈《奏讞書》地名箚記（四則）〉中的第一則〈夷道〉，《江漢考古》，第 4 期（2001 年），頁 56、57。

律：變（蠻）夷男子歲出賨錢，以當繇（傜）賦。

可知漢代蠻夷君長每年繳納賨錢，以抵充蠻夷人民的傜賦。關於「賨」字，根據《說文》的解釋為「南蠻賦也」[47]，即南邊蠻夷的賦稅。正因為如此，本案毋憂為自己的辯解如下：

變（蠻）夷大男子，歲出五十六錢以當繇（傜）賦，不當為屯。

按蠻夷之法，成年男子，每年繳納五十六錢抵充傜賦，即可不為屯卒，而發遣毋憂的都尉窯對承審官吏說明如下：

南郡尉發屯有令，變（蠻）夷律不曰勿令為屯。

南郡尉發遣屯卒有道命令說蠻夷法律沒有規定不可派令蠻民為屯卒，遂依據此令發遣毋憂為屯卒，並表示不明白毋憂為何要逃亡。承審官吏顯然認為都尉所言甚是，雖然法律規定夷男子每年出繳賨錢，以抵充傜賦，但並不是不得派令蠻民屯卒的工作，並進一步指出即便不得派令屯卒的工作，都尉窯既已發遣毋憂，毋憂即具備屯卒身分，無論如何，毋憂都當論以「逃亡」罪。然而地方官吏對於毋憂之罪仍有所疑議，不知毋憂當腰斬，或者根本不當論罪，因此懸而未論，冒昧上讞，稟明判決。

最後，廷尉決議毋憂應當腰斬。如依《二年律令．興律》第三九八簡：「當戍，已受令而逋不行盈七日，若戍盜去署及亡過一日到七日，贖耐；過七日，耐為隸臣；過三月，完為城旦。」、第三九九簡「當奔命而逋不行，完為城旦。」的規定，當為屯卒卻逃亡，罪責應不致死。那麼，毋憂何以被處以腰斬？《漢書．高五王傳》：

章自請曰：「臣，將種也，請得以軍法行酒。」高後曰：「可。」……頃之，諸呂有一人醉，亡酒，章追，拔劍斬之，而還報曰：「有亡酒一人，臣謹行軍法斬之。」太后左右大驚。業已許其軍法，亡以罪也。因罷酒。[48]

彭浩〈談《奏讞書》中的西漢案例〉引用此段記載，認為漢代對於從軍逃亡者處腰斬，本案蠻民毋憂可能就是按軍法處以腰斬的。[49]

---

[47] 《說文》：「賨，南蠻賦也」，頁 285。

[48] 《漢書．高五王傳》，頁 1991。

[49] 彭浩，〈談《奏讞書》中的西漢案例〉，《文物》，第 8 期（1993 年），頁 35。

五、結語

透過對《奏讞書》亡匿案件仔細地爬梳與分析，可以進一步清楚地瞭解漢代法制在歷史的縱深發展脈絡裏所呈現的圖景，同時可以看出幾個漢初中國法制史上的重點。

（一）**就奏讞制度而言**：(1)奏讞時間方面：大都集中在七、八月，可能是為了在季秋時審斷行刑。(2)奏讞官吏方面：有縣（道）令（長）丞聯合署名奏讞；縣（道）丞單獨署名奏讞；郡守單獨署名奏讞等方式。(3)奏讞用語方面：縣（道）令（長）丞層級較郡守與廷尉低，所以奏讞文書用語用「敢讞之」，而郡守與廷尉俸祿相當，所以奏讞文書用語用「讞」即可。(4)審訊程式方面：可分為「訊」、「詰」、「診問」三個階段，相當完備。(5)定罪取向方面：廷尉處斷案件有「疑罪從重」的傾向。

（二）**就亡匿案件而言**：(1)官吏方面：官吏藏匿無名數之人，依律當耐為隸臣，錮，不得因爵位、賞賜而贖免。奴隸逃亡，越過關塞，卒官大夫處以贖耐之刑。諸候國官吏自其國來誘使漢朝境內的人逃亡，可能觸犯來誘，處以磔刑。(2)婢隸方面：依據漢高祖五年的詔書與漢代法令條文，人民因飢餓而自賣為他人之奴婢者，皆可免除奴婢的身分，自行登錄名籍為庶人。奴婢逃亡，施以黥刑，並發還主人。娶逃亡之人為妻，不論知不知情，皆黥為城旦。(3)蠻夷方面：男子得每年繳納賨錢，抵充屯役，但如都尉令蠻夷男子為屯卒，蠻夷男子即便已繳納賨錢仍須完成屯卒工作，不得逃亡，否則處以腰斬的極刑。

（三）**就文獻資料而言**：《奏讞書》的亡匿案件中載有四則珍貴的漢初律令文獻。

> 律，變（蠻）夷男子歲出賨錢，以當　（徭）賦。〔案例一〕
>
> 律所以禁從諸侯來誘者，令它國毋得取（娶）它國人也。〔案例三〕
>
> 律：取（娶）亡人為妻，黥為城旦，弗智（知），非有減也。〔案例四〕
>
> 令曰：諸無名數者，皆令自占書名數，令到縣道官，

盈卅日，不自占書名數，皆耐為隸臣妾，錮，勿令以爵、賞免，舍匿者與同罪。〔案例十四〕

如果我們對這些律令條文進行研究，觀察它們在各個時代的轉變與差異，當有助於中國法制發展史的建構。

蔡萬進先生於研究《奏讞書》時曾說：「至此，我國歷史上一套嶄新的司法制度——獄疑奏讞制度在西漢初年正式形成。此後，兩漢法律制度雖有多次改易，但其基本輪廓仍如前文所述，從而成為我國古代司法制度的重要組成部分，為唐宋歷代所繼承、發展。」[50]透過對《奏讞書》的分析研究，當有助於瞭解中國司法制度的遞嬗流衍，對於中國法制發展史的建立也能更加立體而全面。

《奏讞書》「亡匿案件」註解與整理

【案例一】[51]

十一年[52]八月甲申朔己丑，夷道[53]㝉[54]、丞[55]嘉[56]敢潚（讞）之。六月戊子發弩[57]九[58]詣[59]男子毋憂[60]告，為都尉[61]屯[62]，已

---

[50] 蔡萬進，《張家山漢簡《奏讞書》研究》（桂林：廣西師範大學出版社，2006 年 5 月），頁 153。

[51] 本文《奏讞書》案例編號，皆依張家山二四七號漢墓竹簡整理小組編著，《張家山漢墓竹簡（二四七號墓）：釋文修訂本》（北京：文物出版社，2006 年 5 月）之編號。以下簡稱《張家山漢墓竹簡》。

[52] 《張家山漢墓竹簡》：「十一年，漢高祖十一年（西元前一九六年）。」，頁 91，註 1。

[53] 夷道，指蠻夷中名為「道」者，位於南郡。《漢書》卷十九〈百官公卿表〉第七：「列侯所食縣曰國，皇太后、皇后、公主所食曰邑，有蠻夷曰道。」，頁 426。《張家山漢墓竹簡》：「有蠻夷稱道，夷道屬南郡，在今湖北宜都西北。」，頁 91，註 1。「夷道」的相關論述可參見楊建〈《奏讞書》地名箚記（四則）〉中的第一則〈夷道〉，《江漢考古》，2001 年第 4 期，頁 56、57。

[54] 㝉，人名。《張家山漢墓竹簡》：「夷道㝉，夷道之長名㝉，簡文省去職官。」，頁 91，註 1。

[55] 丞，官職名。呂宗力等編《中國歷代官制大辭典》（北京：北京出版社，1994 年 1 月）：「丞，官名。輔佐官統稱。戰國時縣丞省稱丞，為縣令副職。漢朝沿用為客官署有令、丞，長、丞；郡有郡丞、縣有縣丞，其官秩自千石至三百石不等。」，頁 406。以下所引《中國歷代官制大辭典》皆見此版本。

[56] 嘉，人名。

[57] 發弩，官名、兵種。《漢書》卷二十八〈地理志〉第八：「南郡，（秦置，高帝元年更為臨江郡，五年復故。景帝二年復為臨江，中二年復故。莽曰南順。屬荊州。）戶

受致書[63]，行未到，去亡。·毋憂曰：變（蠻）夷大男子。歲出五十六錢以當繇（傜）賦，不當為屯，尉窯[64]遣毋憂為屯，行未到，去亡，它如九。·窯曰：南郡尉發屯有令，變（蠻）夷律不曰勿令為屯，即遣之，不智（知）亡故，它如毋憂。·詰[65]毋憂：律：變（蠻）夷男子歲出賨[66]錢，以當繇（傜）賦，非曰勿令為屯也，及雖不當為屯，窯已遣，毋憂即屯卒，已去亡，何解？毋憂曰：有君長[67]，歲出賨錢，以當繇（傜）賦，即復[68]也，存[69]吏，毋解。·問，如辤（辭）。·

十二萬五千五百七十九，口七十一萬八千五百四十。（有發弩官。）」，頁1566。《張家山漢墓竹簡》：「發弩，司射弩的兵種。見戰國至西漢璽印、封泥。」，頁91，註3。

[58] 九，人名。

[59] 《說文》：「詣，候至也。」，頁96。

[60] 毋憂，人名。

[61] 都尉，官名。《漢書》卷十九〈百官公卿表〉第七：「郡尉，秦官，掌佐守典武職甲卒，秩比二千石。有丞，秩皆六百石。景帝中二年更名都尉。」，頁426。《中國歷代官制大辭典》：「郡尉，官名。省稱『尉』。秦始皇統一天下後分天下為三十六郡，郡置守、尉、監。郡尉協助郡守典武職甲卒，為郡守主要佐官，秩比千石，有丞。漢因之，景帝中二年（前148年）更名都尉。」，頁654；又「都尉，官名。統兵武官。戰國趙、魏等國已置，地位略低於將軍。……秦、漢亦為高級武官，稍低於校尉，或冠以驍騎、軍騎、軍門、強弩、復土等名號，皆有事時臨時設置，事訖即罷。」，頁672。

[62] 屯，駐軍在戍地墾荒耕種。《漢書》卷七十九〈馮奉世傳〉第四十九：「於是遣奉世將萬二千人騎，以將屯為名。」顏師古注：「且雲領兵屯田。」，頁3297。

[63] 致書，徵調屯卒的文書。參見楊劍虹〈漢簡《奏讞書》所反映的三個問題〉：「《說文》：『致，送詣也。』發弩接到徵調兵役的文書，並告之毋憂。」，《江漢考古》，1994年第4期，頁85；池田雄一《奏讞書——中國古代の裁判記錄—》（東京：刀水書房，2002年11月）：「此處『致書』是有關屯卒移送的文書。」，頁52。

[64] 窯，人名。

[65] 《說文》：「詰，問也」，頁101。

[66] 《說文》：「賨，南蠻賦也」，頁285。

[67] 君長，邊疆民族首領。《後漢書》卷十九〈南蠻傳〉第七十六（臺北：鼎文書局，1983年10月）：「及秦惠王並巴中，以巴氏為蠻夷君長，世尚秦女，其民爵比不更，有罪得以爵除。」，頁2841。以下所引《後漢書》皆見此版本。《張家山漢墓竹簡》：「君長，少數民族首領。」，頁91，註8。

[68] 《張家山漢墓竹簡》：「復，免除。」，頁91，註9。

[69] 存，問也。《爾雅．釋詁》（臺北：藝文印書館，1997年8月，《十三經注疏》第八冊《爾雅》）：「在、存、省、士，察也。」，頁28。《漢書》卷六十四〈嚴助傳〉卷三十四「使重臣臨存」顏師古注：「存謂省問之。」，頁2782。《說文》：「存，恤問也」，頁750。

鞫[70]之：毋憂蠻夷，大男子，歲出賨錢，以當繇（徭）賦，窯遣為屯，去亡，得，皆審[71]。·疑毋憂罪，它縣[72]論，敢潚（讞）之，謁[73]報[74]。署獄史曹[75]發[76]。·吏當：毋憂當要（腰）斬，或曰不當論。·廷[77]報：當要（腰）斬[78]。[79]

---

[70] 鞫，窮治罪人。《尚書正義．呂刑》（臺北：藝文印書館，1997年8月，《十三經注疏》第一冊《尚書》）：「漢世問罪謂之鞫。」，頁303。《說文》：「鞫，窮治辠人也。」段玉裁注：「漢之以辭決罪也。」，頁501。李學勤〈《奏讞書》解說（上）〉：「鞫，即審訊的結果。」，《文物》1993年第8期，頁27。

[71] 《說文》：「審，悉也。」；「悉，詳盡也。」，頁50。

[72] 縣，懸也。《漢書》卷七十〈傅常鄭甘陳段傳〉第四十注文引孟康曰：「縣，罪未竟也，如言縣罰也。」，頁3017。《說文》：「縣，繫也。」段玉裁注：「古懸掛字皆如此作」，頁428。

[73] 《爾雅．釋言》（臺北：藝文印書館，1997年8月，《十三經注疏》第八冊《爾雅》）：「告、謁，請也。」，頁37。《說文》：「謁，白也。」，頁90。

[74] 《說文》：「報，當罪人也。」，頁501。《後漢書．志第二十五．百官二》：「廷尉，卿一人，中二千石。本注曰：掌平獄，奏當所應。凡郡國讞疑罪，皆處當以報。」，頁3582。

[75] 「曹」，目前學界有二說：一說為人名，一說為獄史中的機構。汪桂梅《漢代官文書制度》（桂林：廣西教育出版社，1999年）：「漢代官府文書的收發啓封設有專門的官吏統一負責。《奏讞書》中的『署某官某發』，如案例一『署獄史曹發』是指奏讞書在奏呈廷尉府之後，由獄史曹開封。這些『署某官某發』的文字當是負責折封者折開文書的印封後在該文最末簽署的。」，頁88。池田雄一《奏讞書——中國古代の裁判記錄—》（東京：刀水書房，2002年11月）：「獄史，縣廷所屬之治獄的官吏。曹，為獄史中的機構，或人名。」，頁38。彭浩、陳偉、工藤元男主編，《二年律令與奏讞書——張家山二四七號漢墓出土法律文獻釋讀》（上海：上海古籍出版社，2007年8月）：「案例二、五有『署中廥發』、『署獄西廥發』。獄史曹、中廥、獄西廥恐皆是郡中治獄機構。」，頁336。以下所引《二年律令與奏讞書——張家山二四七號漢墓出土法律文獻釋讀》皆見此版本。

[76] 發，折封、發送。《張家山漢墓竹簡》：「發，折封。《睡虎地秦墓竹簡．法律答問》：『有投書，勿發』，與簡文同意。」，頁92，註13。池田雄一《奏讞書——中國古代の裁判記錄—》（東京：刀水書房，2002年11月）：「發，發送。」，頁38。

[77] 《張家山漢墓竹簡》：「廷，朝廷，此指廷尉。」，頁92，註15。《中國歷代官制大辭典》：「廷尉，官名。亦稱廷尉卿。戰國秦始置，秦、西漢沿置。景帝中六年（前144）改名大理，武帝建元四年（前137）復舊。秩二千石，列位九卿，為中央最高司法審判機構長官，遵照皇帝旨意修訂法律，匯總全國斷獄數，主管詔獄。文武大臣有罪，由其直接審理收獄，重大案件由皇帝派人會審。又為地方司法案件的上訴機關，負責復核審決郡國疑獄，或上報皇帝，有時也派員至郡國協助審理重要案件。」，頁364。

[78] 《二年律令．興律》第三九八簡：「當戍，已受令而逋不行盈七日，若戍盜去署及亡過一日到七日，贖耐；過七日，耐為隸臣；過三月，完為城旦。」、第三九九簡「當

〔案件整理〕

（一）奏讞時間：漢高祖十一年八月甲申朔己丑（西元前一九六年八月六）。

（二）奏讞官吏：夷道長汴、丞嘉。

（三）案例事實：六月戊子（六月四日），發弩官九造訪男子毋憂，告知其受派為都尉的屯卒；毋憂已收受通知文書，行旅未至，逃亡。

（四）審問記錄[80]：

1、訊問內容

毋憂說道：「按蠻夷之法，成年男子，每年繳納五十六錢抵充徭賦，即可不為屯卒。都尉發派毋憂為屯卒，行旅未至，就逃亡了。其他情事如九所言。」

窯說道：「南郡尉發遣屯卒有道命令：蠻夷法律沒有規定不可派令蠻民為屯卒，遂發遣蠻民毋憂為屯卒。不明白毋憂逃亡的原因。其他如毋憂所言。」

2、詰問內容

詰問毋憂：「法律規定：蠻夷男子每年出繳賨錢，以抵充徭賦，並不是說不得派令屯卒工作。即便不得派令屯卒工作，都尉窯既已發遣毋憂，毋憂即具備屯卒身分。既然如此，毋憂卻逃亡，如何辯解？」

毋憂說道：「君長每年出繳賨錢，以抵充徭賦，免除了屯卒的工作，此事可以徵詢官吏，無其他辯解。」

奔命而逋不行，完為城旦。」見彭浩、陳偉、工藤元男主編《二年律令與奏讞書——張家山二四七號漢墓出土法律文獻釋讀》，頁 243。如此說來，當為屯卒而逃亡，罪應不致死。那麼，毋憂何以被處以腰斬？根據彭浩認為「漢代對於從軍逃亡者處腰斬」，並指出「案例一的毋憂可能就是按軍法處腰斬的」，〈談《奏讞書》中的西漢案例〉，《文物》，1993 年第 8 期，頁 35。

[79] 彭浩、陳偉、工藤元男主編，《二年律令與奏讞書——張家山二四七號漢墓出土法律文獻釋讀》，頁 332、333。

[80] 彭浩，〈談《奏讞書》中的西漢案例〉：「西漢審訊程式大致是首先聽取原告和被告的陳述，審訊者對案情不明瞭處進行詢問，這一階段也稱作『訊』。其次是問罪論辯，由審理案件的官吏與被告（罪犯）論辯，直至被告認罪，一般以『毋解』結束。這一階段稱作『詰』。然後驗明被告（罪犯）的身份、年齡、居住地等，這就是『診問』。」，《文物》，第 8 期（1993 年），頁 34。以下《奏讞書》的「審問記錄」即分為「訊問內容」、「詰問內容」、「診問內容」三個部份。

3、其他

再問，說詞相同。

（五）訊詰結果：毋憂為蠻夷成年男子，每年出繳賨錢，以抵充徭賦，都尉窯將毋憂發遣為屯卒，而毋憂逃亡，被捕，皆明白詳盡。

（六）疑罪上報：對於毋憂之罪有所疑議，懸而未論，冒昧上讞，稟明判決。署獄史曹拆封。

（七）判決疑議：毋憂處腰斬？或者不應當論罪？

（八）廷尉決議：毋憂應當腰斬。

【案例二】

十一年[81]八月甲申朔丙戌，江陵[82]丞驁[83]敢瀫（讞）之。三月己巳大夫[84]祿[85]辤（辭）曰：六年二月中買婢媚[86]士五（伍）[87]點[88]所，賈（價）錢萬六千，迺三月丁巳亡，求得媚，媚曰：不當為婢。·媚曰：故點婢，楚[89]時去亡，降為漢，不書名數[90]，點得媚，占數，[91]復婢媚，賣祿所，自當不當復受婢，即去亡，它如祿。·點曰：媚故點婢，楚時亡，六年二月中得媚，媚未有名數，即占數，賣祿所，它如祿、媚。·詰媚：媚故點婢，雖楚時去亡，降為漢，不書名數，點得，占數媚，

---

[81] 《張家山漢墓竹簡》:「十一年，漢高祖十一年（西元前一九六年）」，頁 92，註 1。

[82] 江陵，地名，位於南郡。彭浩、陳偉、工藤元男主編《二年律令與奏讞書——張家山二四七號漢墓出土法律文獻釋讀》:「江陵，縣名，屬南郡。」，頁 337。

[83] 驁，人名。

[84] 大夫，官職名。《中國歷代官制大辭典》:「大夫：戰國秦至漢朝，實行二十等爵制，大夫居第五級。此外又有官大夫（六級）公大夫（七級）五大夫（九級）等名。」，頁 30。

[85] 祿，人名。

[86] 媚，人名。

[87] 士伍，因罪失去爵位者。《史記》卷五〈秦本紀〉第五：「五十年十月，武安君白起有罪，為士伍，遷陰密。」裴駰《集解》引如淳曰:「嘗有爵而以罪奪爵，皆稱士伍。」，頁 212-217。

[88] 點，人名。

[89] 《張家山漢墓竹簡》:「楚，指楚漢相爭之楚。」，頁 92，註 3。

[90] 名數，即戶籍之意。《漢書》卷一〈高帝紀〉第一：「民前或相聚保山澤，不書名數。」顏古師注：「名數，謂戶籍也。」，頁 54、55。

[91] 《張家山漢墓竹簡》:「占，登錄簿籍。數，即名數，指戶籍。」，頁 92，註 4。

媚復為婢，賣媚當也。去亡，何解？．媚曰：楚時亡，點乃以為漢，復婢，賣媚，自當不當復為婢，即去亡，毋它解。．問：媚年卅歲，它如辤（辭）。．鞫之：媚故點婢，楚時亡，降為漢，不書名數，點得，占數，復婢，賣祿所，媚去亡，年卅歲，得，皆審。．疑媚罪，它縣論，敢瀐（讞）之，謁報，署史曹發[92]。．吏當：黥媚顏頯[93]，畀[94]祿？或曰當為庶人？[95]

〔案件整理〕

（一）奏讞時間：漢高祖十一年八月甲申朔丙戌（西元前一九六年八月三日）。

（二）奏讞官吏：江陵丞驁。

（三）案例事實：高祖六年二月中，大夫祿於士伍點之處所買得婢女媚，價錢是一萬六千錢，同年三月丁巳（三月十四日），媚逃亡，後來尋得媚，媚卻說：「我不應當是婢女。」

（四）審問記錄：

1.訊問內容

媚說道：「過去是點的婢女，楚時逃亡，到了漢代，未登錄戶籍，點尋得媚，登錄名籍，又使媚恢復婢女的身分，並將媚賣至祿的處所。我認定自己不應當是婢女，隨即逃亡。其他如祿所言。」

點說道：「媚過去是點的婢女，楚時逃亡。漢高祖六年二月中旬尋得媚，媚尚未有戶籍，立即將媚登錄戶籍，賣至祿的處所。其他如媚、祿所言。」

---

[92] 蔡萬進《張家山漢墓竹簡《奏讞書》研究》（桂林：廣西師範大學出版社，2006年5月）：「按：『署』下一字原釋文釋為『如』，對照圖版，字殘較甚，原簡文僅存右上部，疑為史的殘筆。《奏讞書》簡7：『署獄史曹發』，依例，『史』前簡文尚脫一『獄』字，當補。」，頁16。

[93] 《張家山漢墓竹簡》：「顏，額中央。頯，顴部。」，頁92，註3。

[94] 畀，賜與、給予。《說文》：「畀，相付與之約在閣上也」，頁202；《詩經・小雅・巷伯》（臺北：藝文印書館，1997年8月，《十三經注疏》第二冊《詩經》：「取彼譖人，投畀豺虎，豺虎不食。」，頁425；《左傳》「隱公三年」（臺北：藝文印書館，1997年8月，《十三經注疏》第六冊《左傳》）：「王崩，周人將畀虢公政。」，頁50。

[95] 彭浩、陳偉、工藤元男主編，《二年律令與奏讞書——張家山二四七號漢墓出土法律文獻釋讀》，頁337。

2.詰問內容

詰問媚：「媚過去是點的婢女，雖然楚時逃亡，但到了漢代尚未登錄名籍，被點尋得，將媚登錄戶籍，於是媚再次成為婢女，如此一來，買賣媚是適當的。對於逃亡一事，如何辯解？」

媚說道：「楚時逃亡，點竟以為漢制與楚時相同，使媚恢復婢女的身分，並買賣媚。我認為自己不應當再是婢女，就逃亡了。無其他辯解。」

3.診問內容

問：媚今年四十歲，其他說詞相同。

（五）訊詰結果：媚過去是點的婢女，楚時逃亡，降至漢代，未登錄戶籍；點尋得後，登錄戶籍，再次為婢，賣至祿的處所。媚逃亡，今年四十歲，被捕，皆詳盡明白。

（六）疑獄上報：對於媚的罪名有所懷疑，懸而未論，冒昧上讞，稟明廷尉判決。署獄史曹拆封。

（七）判決疑議：施黥刑於媚顏面的顴部，交還於祿？或判定為庶人？

（八）廷尉決議：(闕)。

【案例三】

十年[96]七月辛卯朔癸巳，胡[97]狀[98]、丞憙[99]敢潚（讞）之。刻（劾）[100]曰：臨菑（淄）[101]獄史闌[102]令女子南[103]冠繳（縞）

---

[96] 《張家山漢墓竹簡》:「十年，漢高祖十年（西元前一九七年）」，頁 93，註 1。

[97] 胡，地名，位於內吏。《漢書》卷二十八〈地理志〉第八：「湖，（有周天子祠二所。故曰胡，武帝建元年更名湖。）」，頁 1543。《張家山漢墓竹簡》:「胡，《漢書·地理志》京兆胡縣『故曰胡』，在今河南靈寶西，位於函穀關內。」，頁 93，註 2。岳慶平、張繼海〈漢簡《奏讞書》中所見的古代城市〉:「案例三和案例四提到漢高祖十年時有胡縣。胡縣在武帝時更名湖縣，屬京兆尹。但是在秦朝時，胡還沒有設縣。這是鄉升為縣城的例子。」，頁 336。

[98] 狀，人名。

[99] 憙，人名。

[100] 劾，觸法有罪而被糾舉。《說文》:「劾，灋有罪也。」，頁 707。

[101] 臨淄，地名，田齊國首都。《漢書》卷一〈高帝紀〉第一：「以膠東、膠西、臨淄、濟北、博陽、城陽郡七十三縣立子肥為齊王。」，頁 60。《張家山漢墓竹簡》:「臨淄，原田齊首都。」，頁 93，註 4。

[102] 闌，人名。

[103] 南，人名。

冠[104]，詳（佯）病臥車中，襲大夫虞[105]傳[106]，以闌出關[107]。．今闌曰：南齊國族田氏，徙處長安[108]，闌送行，取（娶）為妻，與偕歸臨菑（淄），未出關得，它如刻（劾）。．南言如刻（劾）及闌。．詰闌：闌非當得取（娶）南為妻也，而取（娶）以為妻，與偕歸臨菑（淄），是闌來誘及奸，南亡之諸侯，闌匿之也，何解？闌曰：來送南而取（娶）為妻，非來誘也。吏以為奸及匿南，罪，毋解。．詰闌：律所以禁從諸侯來誘[109]者，令它國毋得取（娶）它國人也。闌雖不故來，而實誘漢民之齊國，即從諸侯來誘也，何解？闌曰：罪，毋解。．問，如辤（辭）。．鞫：闌送南，取（娶）以為妻，與偕歸臨菑（淄），未出關，得，審。疑闌罪，毄（繫），它縣論，敢潚（讞）之。．人婢清[110]助趙邯鄲城，已即亡從兄趙地，以亡之諸侯論。今闌來送徙者，即誘南。．吏議：闌與清同類，當以從諸侯來誘論。．或曰：當以奸及匿黥舂[111]罪論。

---

[104] 縞，白色生絹；縞冠，白色生絹製成的帽子。《說文》：「繳，生絲縷也。」，頁 665；《漢書》卷二十四〈食貨志〉第四：「乘堅策肥，履絲曳縞。」顏師古注：「縞，皓素也，繒之精白者也。」，頁 1132。

[105] 虞，人名。

[106] 《張家山漢墓竹簡》：「傳，通行憑證。」，頁 93，註 5。

[107] 闌，無符傳妄自出入。《漢書》卷五〈汲黯傳〉第二十：「愚民安知市買長安中而文吏繩以為闌出財物如邊關乎？」注：「應劭曰：『闌，妄也。律，胡市，吏民不得持兵器及鐵出關。雖於京師市買，其法一也。』臣瓚曰：『無符傳出入為闌。』」，頁 2320。《二年律令．津關令》第四八八簡：「請闌出入塞之津關，黥為城旦舂。」，頁 305。

[108] 事見《史記》及《漢書》。《史記》卷八〈高祖本紀〉第八（臺北：鼎文書局，1983 年 10 月）：「九年，趙相貫高等事發覺，夷三族。廢趙王敖為宣平侯。是歲，徙貴族楚昭、屈、景、懷、齊田氏關中。」，頁 386。以下所引《史記》皆見此版本。《漢書》卷一〈高帝紀〉第一：「十一月，徙齊楚大族昭氏、屈氏、景氏、懷氏、田氏五姓關中，與利田宅。」，頁 66。

[109] 《二年律令．賊律》第三簡：「來誘及為間者，磔。」可見「來誘」是一種犯罪行為，見彭浩、陳偉、工藤元男主編《二年律令與奏讞書——張家山二四七號漢墓出土法律文獻釋讀》，頁 90。根據池田雄一的解釋：「來誘」是「諸侯國人自其國來誘使人逃亡」的行為，參見池田雄一《奏讞書——中國古代の裁判記錄－》（東京：刀水書房，2002 年 11 月），頁 52。

[110] 清，人名。

[111] 匿黥舂，藏匿應處以黥舂之刑的人。《二年律令．亡律》第一六七簡：「匿罪人，死罪，黥為城旦舂，它各與同罪。」藏匿人犯者，如被藏匿者所犯為死罪，則處以黥為城旦舂之刑，如被藏匿者所犯非死罪，則處以與被藏匿者相同之刑，頁 31。

十年八月庚申朔癸亥，大（太）僕[112]不害行廷尉事，謂胡嗇夫[113]讞（讞）獄史闌，讞（讞）固有審，廷以聞，闌當黥為城旦，它如律令。[114]

〔案件整理〕

（一）奏讞時間：漢高祖十年七月辛卯朔癸巳（西元前一九七年七月三日）。

（二）奏讞官吏：胡狀、丞憙。

（三）糾劾內容：臨淄獄史闌令使女子南戴上白帽，佯裝生病，躺臥於車中，襲奪大夫虞的符傳，妄自出關。

（四）審問記錄：

1.訊問內容

闌說道：「南，是齊國遺族田氏，遷移居處至長安，闌護送隨行，娶為妻子，與之相偕歸返臨淄，未出關，被捕，其他如糾劾內容。」

南之說詞如糾劾內容及闌所言。

2.詰問內容

詰問闌：「闌不當娶南為妻，卻娶以為妻，與南相偕歸返臨淄，是闌觸犯『來誘』及『奸』。南逃往諸侯國，闌藏匿之，如何辯解？」

闌說道：「來送南時娶以為妻，非『來誘』。吏所認為的『奸』及『藏匿南』，我自知有罪，沒有辯解。」

詰問闌：「法律為了禁止從諸侯國『來誘』，遂下令他國不能娶他國人。闌雖非故意招徠，而實質上是引誘漢朝人民前往齊國，即從諸侯國『來誘』，如何辯解？」

---

[112] 太僕，官名。《中國歷代官制大辭典》：「太僕，官名。西周已置，亦作大僕。《周禮》列為夏官司馬屬官，下大夫，掌供天子輿馬，傳達王命。秦、漢秩中二千石，列位九卿，掌皇帝專用車馬，有時親自為皇帝駕車，地位親近重要；兼管官府畜牧業。」，頁 115。彭浩〈談《奏讞書》中的西漢案例〉：「案例三的『廷報』記有『大僕不害行廷尉事』。太僕不害即汲紹侯公上不害。《漢書．高惠高後、孝文功臣表第四》：『汲紹侯公上不害，高祖六年為太僕，擊代豨有功，侯千三百戶，為趙太僕。』《漢書．高帝紀》載，十一年冬音劉恒為代王，公上不害任趙太僕應在漢高祖十一年。」，《文物》，1993 年第 8 期，頁 33。

[113] 嗇夫，官職名，掌理聽訟、賦稅。《漢書》卷十九〈百官公卿表〉第七：「嗇夫職聽訟、收賦稅。」，頁 426。另可參見裘錫圭〈嗇夫初探〉，收錄於《雲夢秦簡研究》（臺北：帛書出版社，1986 年 7 月），頁 273-372。

[114] 彭浩、陳偉、工藤元男主編，《二年律令與奏讞書——張家山二四七號漢墓出土法律文獻釋讀》，頁 338、339。

闌說道：「有罪，無辯解。」

問（女子南），說詞相同。

（五）訊詰結果：闌護送南，娶以為妻，與之相偕歸返臨淄，未出關，被捕，詳盡明白。

（六）疑罪上報：懷疑闌之罪名，拘禁，其他懸論，冒昧上讞。

（七）以例比況[115]：作他人婢女的清佐助邯鄲城，事畢後即逃亡，從兄趙地，以逃亡諸侯國論罪。如今闌招徠被送徙之人，即是「來誘」南。

（八）判決疑議：

官吏議論：「闌與清同屬一類，應當以從諸侯國『來誘』論罪。」

或有見解：「當以『奸』及『匿黥舂』論罪。」

（九）建尉決議：十年八月庚申朔癸亥，大僕不害行使廷尉職權，指示胡嗇夫審讞獄史闌，並使廷尉誾知審讞的決議：闌判處黥為城旦，其他依照律令處理。

【案例四】

胡丞憙[116]敢潚（讞）之，十二月壬申[117]，大夫荕[118]詣女子符[119]，告亡。．符曰：誠亡，祚（詐）自以為未有名數，以令自占書名數[120]，為大夫明[121]隸[122]，明嫁符隱官[123]解[124]妻，弗告亡，

115 李學勤，〈《奏讞書》解說（上）〉：「案例中值得注意的是引用了人婢清以亡之諸侯論的成案，這叫做『比』。《漢書．刑法志》注雲：『比，以例相比況也。』」，《文物》，第 8 期（1993 年），頁 30。

116 憙，人名。

117 《張家山漢墓竹簡》：「十二月壬申，在漢高祖十年（西元前一九七年）」，頁 94，註 1。

118 荕，人名。

119 符，人名。

120 李學勤，〈《奏讞書》解說（上）〉：「『自占書名數』就是自行登記，列入簿籍。」，《文物》，第 8 期（1993 年），頁 29。

121 明，人名。

122 李學勤，〈《奏讞書》解說（上）〉：「應注意到，女子符在大夫明處稱為『隸』，這和《周禮》的罪隸等等都有區別。《周禮．禁暴氏》有『奚隸』，『奚』為女奴，『隸』為男奴。『奚』這一名詞後來罕用，可能『隸』也兼指女奴而言。」，《文物》，第 8 期（1993 年），頁 30。

123 隱官，刑徒。蔣非非〈《史記》中「隱宮徒刑」應為「隱官、徒刑」及「隱官」原義辨〉：「隱官的成分大致有三類：因官吏『故不直』及誤判遭處肉刑後經『乞鞫』被平反者；自立軍功或他人上繳軍功而被赦免之刑徒；因朝廷赦令被赦免之刑徒。」，《出土文獻研究（第六輯）》（上海：世紀出版集團、上海古籍出版社，2004 年 12

它如旂。解曰：符有名數明所，解以為毋恢[125]人也，取（娶）以為妻，不智（知）前亡乃後為明隸，它如符。詰解：符雖有名數明所，而實亡人也。・律：取（娶）亡人為妻，黥為城旦[126]，弗智（知），非有減也。解雖弗智（知），當以取（娶）亡人為妻論。何解？解曰：罪，無解。・明言如符、解。問：解故黥劓[127]，它如辤（辭）。・鞫（鞫）：符亡，詐（詐）自占書名數，解取（娶）為妻，不智（知）其亡，審。疑解罪，毄（繫），它縣論，敢潚（讞）之。吏議：符有數明所，明嫁為解妻，解不知其亡，不當論。・或曰：符雖已詐（詐）書名數，實亡人也。解雖不智（知）其請（情），當以取（娶）亡人為妻論，斬左止（趾）為城旦。・廷報曰：取（娶）亡人為妻論之，律白，不當潚（讞）。[128]

〔案件整理〕

（一）奏讞時間：(闕)。

（二）奏讞官吏：胡丞憙。

（三）案例事實：漢高祖十年十二月壬申（西元前一九七年十二月九日），大夫　查訪女子符，揭發符為逃亡之人。

（四）審問記錄：

1.訊問內容

符說道：「確實逃亡，詐稱自以為未有名籍，藉由律令自行登錄名籍，成為大夫明的下屬，明將符嫁給在隱官解作為妻子，不告知為逃亡之人，其他如旂所言。」

月第1版），頁138。李學勤〈《奏讞書》解說（上）〉：「隱官是受過肉刑後得自由，被安排在不易被人看見處所工作的人。」，《文物》，第8期（1993年），頁30。

124 解，人名。

125 《張家山漢墓竹簡》：「恢，疑讀為『尤』，過失」，頁94，註5。

126 《二年律令・亡律》第一六八簡：「取（娶）人妻及亡人妻以為妻，及為亡人妻，取（娶）及所取（娶）為謀（媒）者智（知）其請（情），皆黥以為城旦舂。其真罪重，以匿罪人律論。」，頁157。

127 《二年律令・具律》第八八簡：「有罪當黥，故黥者劓之，故劓者斬左止（趾），斬左止（趾）者斬右止（趾），斬右止（趾）者府（腐）之。女子當磔若要（腰）斬者棄市，當斬為城旦者黥為舂，當贖斬者贖黥。」，頁126。

128 彭浩、陳偉、工藤元男主編，《二年律令與奏讞書——張家山二四七號漢墓出土法律文獻釋讀》，頁341。

解說道：「符有名籍於明的處所，解以為是無過之人，娶以為妻子，不知符先前逃亡的事情，解乃是後來成為明的下屬，其他如符所言。」

2.詰問內容

詰問解：「符雖然有名籍於明的處所，而實際上是逃亡之人。律令規定娶逃亡之人為妻子，黥為城旦，不知情，沒有減等。解雖不知情，仍當以娶逃亡之人為妻論。如何辯解？」

解說道：「有罪，沒有辯解。」

明的說詞與符、解相同。

3.診問內容

問：解過去受黥刑、劓刑，其他說詞相同。

（五）訊詰結果：符逃亡，詐使自己登錄名籍，後解娶之為妻子，但解對於符逃亡一事並不知情，本案事實詳盡明白。

（六）疑獄上報：對於解之罪有所疑議，拘禁繫獄，懸而未論，冒昧上讞。

（七）判決疑議：

官吏議論：「符有名籍於明的處所，被明嫁作解的妻子，解不知其逃亡，不應當論罪。」

或有見解：「符雖然已經施詐書記名籍，實際上是逃亡之人。解雖然不知情，仍當以娶亡人為妻論罪，斬左趾為城旦。」

（八）廷尉決議：以娶亡人為妻論罪。本案律令規定明確，不應上讞。

【案例八】

北地守潚（讞）：奴宜[129]亡，越塞，道[130]戍[131]卒官大夫有[132]署[133]出，弗得，疑罪。．廷報：有當贖耐[134]。[135]

---

[129] 宜，人名。

[130] 陳偉，〈張家山漢簡雜識〉：「『道』……，義為取道、經由。」，《語言文字學研究》（北京：中國社會科學出版社，2005 年 12 月），頁 37。

[131] 《說文》：「戍，守邊也。」，頁 636。

[132] 《張家山漢墓竹簡》：「有，戍卒名。」，頁 96。

[133] 《張家山漢墓竹簡》：「署，防守單位。」，頁 96。

[134] 《二年律令．津關令》第四八八簡：「越塞闌關，論未有令。請闌出入塞之津關，黥為城旦舂；越塞，斬左止（趾）為城旦；吏卒主者弗得，贖耐。」，頁 96。

〔案件整理〕

（一）奏讞時間：（闕）

（二）奏讞官吏：北地守。

（三）奏讞內容：奴隸宜逃亡，越過關塞，經過守衛，卒官大夫有自官署追出，沒有尋得，懷疑其罪。

（四）廷尉決議：有應當贖耐。

【案例十四】

·八年十月己未[136]，安陸[137]丞忠[138]刻（劾）[139]獄史平[140]舍匿[141]無名數大男子[142]種[143]一月，平曰：誠智（知）種無數，舍匿之，罪，它如刻（劾）。種言如平。問：平爵五大夫[144]，居安陸和眾裏，屬安陸相，它如辤（辭）。鞫：平智（知）種無名數，舍匿之，審。當：平當耐為隸臣，錮，毋得以爵、當賞免[145]。·令曰：諸無名數者，皆令自占書名數，

135 彭浩、陳偉、工藤元男主編，《二年律令與奏讞書——張家山二四七號漢墓出土法律文獻釋讀》，頁 347。

136 《張家山漢墓竹簡》：「八年，漢高祖八年（西元前一九九年）」，頁 97。

137 安陸，地名，位於南郡。《張家山漢墓竹簡》：「安陸，在今湖北安陸北，當時疑有封侯，故設有相。」，頁 98。彭浩、陳偉、工藤元男主編《二年律令與奏讞書——張家山二四七號漢墓出土法律文獻釋讀》：「安陸，漢初屬南郡。」，頁 351。

138 忠，人名。

139 《說文》：「劾，灋有罪也」，頁 707。

140 平，人名。

141 《張家山漢墓竹簡》：「舍匿，隱藏於家。」，頁 97。

142 《張家山漢墓竹簡》：「大男子，成年男子。」，頁 97。

143 種，人名。

144 五大夫，爵位名。《史記》卷八〈高祖本紀〉第八：「項梁益沛公卒五千人，五大夫將十人。」裴駰《集解》引蘇林曰：「五大夫，第九爵也。」，頁 351。《漢書》卷二十四〈食貨志下〉第四：「千夫如五大夫。」顏師古注：「五大夫，舊二十等爵之第九級也。至此以上，始免徭役，故每先選以為吏。千夫者，武功十一等爵之第七也，亦得免役，今則先除為吏，比於五大夫也。」，頁 1159。

145 關於「毋得以爵、當賞免」的詮解，學者觀點不同。張伯元《出土法律文獻研究》（北京：商務印書館，2005 年 6 月）認為此句應讀作：「毋得以爵當、賞免。」，頁 228；彭浩、陳偉、工藤元男主編《二年律令與奏讞書——張家山二四七號漢墓出土法律文獻釋讀》同意張伯元之說：「當，抵。『爵當』指以爵相抵。」，頁 352；蔡萬進《張家山漢簡《奏讞書》研究》（桂林：廣西師範大學出版社，2006 年 5 月）則認為「『爵』下一『當』字，據文例，應為衍文。」，頁 19。

令到縣道官盈卅日，不自占書名數，皆耐為隸臣妾，錮，
勿令以爵、償免，舍匿者與同罪。以此當平。南郡[146]守強[147]、
守丞[148]吉[149]、卒史[150]建[151]舍治。
八年四月甲辰朔乙巳[152]，南郡守強敢言之，上奏七牒[153]謁[154]
以聞，種縣論，敢言之。[155]

〔案件整理〕

（一）糾劾時間：漢高祖八年十月己未（西元前一九九年十月十三日）。
（二）糾劾官吏：安陸丞忠。
（三）糾劾內容：獄史平將無名籍之成年男子種藏匿家中一個月。
（四）審問記錄：

1.審問記錄

平說道：「確實知悉種無名籍，將之隱匿家中，有罪，其他如糾劾。」

種之說詞如同平。

---

[146] 南郡，地名。

[147] 強，人名。

[148] 《張家山漢墓竹簡》：「守丞，代理丞的職務。」，頁 98；蔡萬進《張家山漢簡《奏讞書》研究》（桂林：廣西師範大學出版社，2006 年 5 月）：「《二年律令．具律》：『相國、御史及二千石官所置守、假吏，若丞缺，令一尉守丞，皆得斷獄、讞獄。』守，即試守，已如前述；假，有攝事、代理之意。……《奏讞書》案例十四『安陸丞劾獄史平』案（簡 363-68）文末署名『南郡守強、守丞吉、卒吏建舍治』，其中即有南郡『守丞』，守丞屬『二千石官所置守、假吏』。」，頁 134。彭浩、陳偉、工藤元男主編《二年律令與奏讞書——張家山二四七號漢墓出土法律文獻釋讀》：「守丞，似有兩種可能。其一如蔡氏所雲，其二為『太守丞』省稱」，頁 352。

[149] 吉，人名。

[150] 卒史，官職名。《史記》卷五十三〈蕭相國世家〉第二十三：「秦御史監郡者與從事，常辨之。何乃給泗水卒史事，第一。秦御史欲入言徵何，何固請，得毋行。」《索隱》如淳按：「律，郡卒史、書佐各十人也。」，頁 2013。

[151] 建，人名。

[152] 李學勤，〈《奏讞書》解說（上）〉：「『安陸丞忠劾獄史平』一案，首雲『八年十月己未』，係高祖八年（前 199 年）十月十三日；尾雲『八年四月甲辰朔乙巳』，係四月二日。當時歷法以十月為歲首，故十月早於四月。」，《文物》，第 8 期（1993 年），頁 29。

[153] 牒，薄箚。《說文》：「牒，箚也。」段玉裁注：「按厚者為牘，薄者為牒。」，頁 321。《張家山漢墓竹簡》：「七牒，指原件由七支簡組成。」，頁 98。

[154] 《說文》：「謁，白也。」，頁 90。

[155] 彭浩、陳偉、工藤元男主編，《二年律令與奏讞書——張家山二四七號漢墓出土法律文獻釋讀》，頁 351。

2.診問內容

問：平的爵位為五大夫，居住於安陸和眾裏，屬安陸相，其他說詞相同。

（五）訊詰結果：平知悉種無名籍，卻將種藏匿於家中，詳盡明白。

（六）判決內容：平應當耐為隸臣，禁錮，不得因爵位、賞賜而贖免。令文規定：「無名籍者，皆命令自行登記名籍，命令傳到縣道官，盈滿三十日，不自行登記名籍，皆耐為隸臣妾，禁錮，不得因爵位、賞賜而贖免，將無名籍者藏匿家中，與之同罪。」以此令判決平。

（七）疑獄上報：漢高祖八年四月甲辰朔乙巳（西元前一九九年四月二日），南郡守強冒昧奏言，上奏七支簡牒稟告聞知，將種懸論，冒昧奏言。

（八）廷尉決議：（闕）

參考書目

一、古典文獻：

《尚書》，收錄於《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1997 年

《詩經》，收錄於《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1997 年

《左傳》，收錄於《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1997 年

《爾雅》，收錄於《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1997 年

《睡虎地秦墓竹簡》，北京：文物出版社，2001 年

張家山二四七號漢墓竹簡整理小組編著，《張家山漢墓竹簡（二四七號墓）：釋文修訂本》，北京：文物出版社，2006 年

彭浩、陳偉、工藤元男主編，《二年律令與奏讞書——張家山二四七號漢墓出土法律文獻釋讀》，上海：上海古籍出版社，2007 年

〔漢〕許慎著、〔清〕段玉裁，《說文解字》，臺北：書銘出版事業有限公司，1997 年

〔漢〕司馬遷著，《史記》，臺北：鼎文書局，1983 年

〔漢〕班固著，《漢書》，臺北：鼎文書局，1983 年

〔南朝（宋）〕範曄撰，《後漢書》，臺北：鼎文書局，1983 年

二、現代專著：

朱紅林，《張家山漢簡《二年律令》集釋》，北京：社會科學文獻出版社，2005 年
池田雄一，《奏讞書——中國古代の裁判記錄－》，東京：刀水書房，2002 年
李甲孚，《中國法制史》，臺北：聯經出版事業公司，1988 年
呂宗力主編《中國歷代官制大辭典》，北京：北京出版社，1994 年
汪桂梅，《漢代官文書制度》，桂林：廣西教育出版社，1999 年
金兆豐，《中國通史》，臺北：中華書局，1960 年
帛書出版社編輯部編，《雲夢秦簡研究》，臺北：帛書出版社，1986 年
程樹德，《九朝律考》，北京：中華書局，2003 年
鄭秦，《中國法制史》，臺北：文津出版社，1997 年
張伯元，《出土法律文獻研究》，北京：商務印書館，2005 年
蔡萬進，《張家山漢簡《奏讞書》研究》，桂林：廣西師範大學出版社，2006 年

三、專書論文：

陳偉，〈張家山漢簡雜識〉，收錄於《語言文字學研究》，北京：中國社會科學出版社，2005 年
蔣非非，〈《史記》中「隱宮徒刑」應為「隱官、徒刑」及「隱官」原義辨〉，收錄於《出土文獻研究（第六輯）》，上海：世紀出版集團、上海古籍出版社，2004 年

四、期刊論文：

杜正勝，〈「編戶齊民」的出現及其歷史意義——編戶齊民的研究之一〉，《史語所集刊》第 54 本，1982 年
彭浩，〈談《奏讞書》中的西漢案例〉，《文物》第 8 期，1993 年
李學勤，〈《奏讞書》解說（上）〉，《文物》第 8 期，1993 年
楊劍虹，〈漢簡《奏讞書》所反映的三個問題〉，《江漢考古》第 4 期，1994 年
楊建，〈《奏讞書》地名箚記（四則）〉中的第一則〈夷道〉，《江漢考古》第 4 期，2001 年

施偉青，〈疑罪從有、輕罪重懲的刑法實踐與漢初社會——從《奏讞書》談起〉，《中國社會經濟史研究》第 2 期，2007 年

虞官與巫者：傳世及出土文獻中所記載的「伯益」及其相關神話傳說

謝秀卉[*]

摘要

伯益，做為秦人的先祖，在傳世文獻的記載中，他以「調馴鳥獸」、「烈山澤」、「辟山萊」而成為古史傳說中山川草木禽獸的管理者，亦即古代的「虞」官。伯益除了做為舜的虞官，在傳世以及出土文獻中與伯益相關的神話傳說尚有以下三種類型：第一類是與伯益能夠「知禽獸」、「綜聲於鳥語」有關的敘事；第二類敘事則是與伯益「議百物」、「類物善惡」有關；第三類則主要是描寫大禹傳位啟與禹子啟和伯益爭位之事。上述這三種類型的神話傳說，實際上還透露著伯益做為虞官之外的另一種身分，本文即依循傳世及出土文獻資料所透露的蛛絲馬跡，以及參考相關宗教學、民族誌資料為佐證，對於伯益做為虞官之外的身分展開追蹤探索。

一、前言

「伯益」，做為秦人的先祖，又稱為「益」、「柏益」、「化益」、「柏翳」、「伯翳」、「伯緊」。[1]在傳世文獻的記載中，他以「調馴鳥獸」、「烈山澤」、

[*] 謝秀卉現職為國立政治大學中國文學系博士班學生。

[1] 楊寬在〈伯益考〉中詳細列舉了自《史記索隱》以降對於伯益異稱的討論，文中還提到崔述《唐虞考信錄》將伯益、伯翳視為兩人，但楊寬也認為「伯益」與「伯翳」應指同一人。見楊寬，〈伯益考〉，《齊魯學報》第1期（1941年1月），頁135-137；劉節在〈釋贏〉一文中亦將「伯翳」、「栢翳」、「伯緊」、「伯益」視為不同的異稱，見劉節，〈釋贏〉，《古史考存》（北京：人民出版社，1958年），頁346。在楊、劉二

「辟山萊」而成為古史傳說中山川草木禽獸的管理者，亦即古代的「虞」官。在《尚書》的記錄與描述裏，伯益即是以做為替國主管理山川草木鳥獸的管理者而現身，《尚書・虞書・舜典》曰：

> 帝曰：「疇若予上下草木鳥獸？」僉曰：「益哉！」帝曰：「俞，咨益，汝作朕虞。」[2]

根據《尚書・虞書・舜典》之注，其將「疇若予上下草木鳥獸」之「上下」解釋為「上謂山，下謂澤」，[3]又補充說明：「施其政教，取之有時，用之有節，言伯益能之。」[4]伯益所擔任的職務就是為帝舜管理「草木鳥獸」的虞官，虞官就是「掌山澤之官」。[5]在《尚書・夏書・益稷》中也有：

> 禹曰：洪水滔天，浩浩懷山襄陵，下民昏墊，予乘四載，隨山刊木，暨益奏庶鮮食。[6]

所謂「益奏庶鮮食」注曰：「奏謂進於民。鳥獸新殺曰鮮。與益槎木獲鳥獸，民以進食。」[7]在這段描述中，益與禹「獲鳥獸」而進鮮食於民，仍與益做為「虞官」之身分有關。[8]綜合上述文獻，透過聯結經典及其注釋來加以理解，則伯益乃是負責管理國境之內「上下草木鳥獸」，使國家財用「取之有時，用之有節」的「掌山澤之官」。古人對於「伯益」的記憶往往也聚焦於此，如《孟子・滕文公上》曰：「舜使益掌火，益烈山澤而焚之，禽獸逃匿。」[9]而《大戴禮記・五帝德》亦曰：「使益行火，以辟山萊。」[10]《史

氏的研究中，皆傾向於將傳世文獻中所出現的異稱視為表述同一人的異稱。若檢視傳世文獻，關於伯益的異名雖多，但皆不約而同地與馴服鳥獸之事相關，因此本文採用楊寬與劉節的說法，在合理的詮釋範圍內將其視為表述「伯益」的不同異稱。底下為行文之便，主要採用「伯益」一詞。

[2] 舊本題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達疏，《尚書正義》（臺北：藝文印書館，2002年），卷3，頁24b-25a。本文所引之〈舜典〉、〈益稷〉分別見於今文《尚書》〈堯典〉、〈皋陶謨〉，此處以藝文印書館所刊印之版本為主。

[3] 同上註，頁25a。

[4] 同上註。

[5] 同上註。

[6] 同上註，卷5，頁1a-1b。

[7] 同上註，頁1b。

[8] 除了《尚書》之外，《史記・五帝本紀》亦有關於伯益為舜虞官的記錄：「舜曰：『誰能馴予上下草木鳥獸。』皆曰：『益可。』於是以益為朕虞。」見〔漢〕司馬遷撰，〔日〕瀧川龜太郎考證，《史記會注考證》（臺北：樂天出版社，1972年），卷1，頁56。

[9] 〔漢〕趙岐注，舊本題〔宋〕孫奭疏，《孟子注疏》（臺北：藝文印書館，2002年），卷第5下，頁3a。

記．五帝本紀．帝舜》亦云：「益主虞，山澤辟。」[11]這一類的傳世文獻反映出古人對於伯益及其所司掌之官職的認識。在傳世以及出土文獻中與伯益相關的神話傳說，尚有以下三種類型：第一類是與伯益能夠「知禽獸」、「綜聲於鳥語」有關的敘事，如：「伯益知禽獸」（《漢書．地理志》）「昔伯翳綜聲于鳥語」（《後漢書．蔡邕列傳》）「伯益知禽獸之言」（雷學淇《介庵經說》卷三）；第二類則是與伯益「議百物」、「類物善惡」相關的敘事，如：「伯翳能議百物以佐舜者」（《國語．鄭語》）「禹主治水，益主記異物」（《論衡．別通》）「禹別九州，任土作貢；而益等類物善惡」（劉歆〈上《山海經》表〉）；第三類則是大禹薦舉伯益以及禹子啟和伯益爭位有關的敘事，如「禹薦益於天，七年，禹崩。三年之喪畢，益避禹之子於箕山之陰。」（《孟子．萬章上》）「益干啟位，啟殺之」（《竹書紀年》）「啟代益作后」（《楚辭．天問》）「禹舉益於陰方之中，授之政，九州成。」（《墨子．尚賢上》），上述這三種類型的敘事，實際上還透露著伯益做為虞官之外的另一種身分，本文即依循傳世及出土文獻資料所透露的蛛絲馬跡，以及參考相關宗教學、民族誌資料為佐證，對於伯益做為虞官之外的身分展開追蹤探索。

二、伯益與古代虞官的職能

（一）先祖與「調馴鳥獸」的傳統

司馬遷在《史記．秦本紀》中記載秦人之先祖時寫道：

> 秦之先，帝顓頊之苗裔，孫曰女脩。女脩織，玄鳥隕卵。女脩吞之，生子大業。大業取少典之子曰女華，女華生大費，與禹平水土，已成。帝錫玄圭，禹受曰：非予能成，亦大費為輔。帝舜曰：咨爾費，贊禹功，其賜爾皁游，爾後嗣將大出，乃妻之姚姓之玉女，大費拜受，佐舜調馴鳥獸，鳥獸多馴服，是為柏翳，舜賜姓嬴氏。大費生子二人，一曰大廉，實鳥俗氏。二曰若木，實費氏。其玄孫曰費昌，子孫或在中國，或在夷狄。費昌當夏桀之時，去夏歸商，為湯御以敗桀於鳴條。大廉玄孫曰孟戲、中衍，鳥身人言，帝太戊聞而卜

[10] 高明註譯，〈五帝德〉，《大戴禮記今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1984 年），第 62 篇，頁 253。

[11] 〔漢〕司馬遷撰，〔日〕瀧川龜太郎考證，《史記會注考證》，卷 1，頁 59。

之使御，而妻之。自太戊以下，中衍之後，遂世有功，以佐殷國，故嬴姓多顯，遂為諸侯。[12]

上述這段引文集中地指出了秦人先祖的誕生神話及其輔佐大禹與舜的功蹟，更言及其後嗣發展繁衍歷史。在這段引文中，司馬遷提到了「大費」，《史記索隱》曰：

此則秦趙之祖，嬴姓之先，一名伯翳，《尚書》謂之伯益，系本《漢書》謂之伯益是也。[13]

瀧川資言也認為「大費」指的是「伯益」的封國：

《史記》之大費，不見於《尚書》，胡應麟據《汲冢書》有費侯伯益之語，則大費則伯益之封國。[14]

司馬遷於《史記·秦本紀》所提到的「大費」，亦即《尚書》中的「益」，也就是本文所討論的「伯益」。根據《史記·秦本紀》的描述，伯益在協助大禹治水功成後，接受封賜而成為替舜「調馴鳥獸」的官員。在伯益之後，秦人先祖亦繼承了此一擅長「調馴鳥獸」的傳統，其先祖或為國主之御者，如費昌「為湯御」，孟戲、中衍則是太戊的「御」者，皆因輔佐「殷」有功而「多顯」、「為諸侯」。周時，秦人先祖「造父」亦因「善御」而「幸於周繆王」，《史記·秦本紀》曰：「造父為繆王御，長驅歸周，一日千里以救亂。」[15]除了「善御」之外，秦人先祖又因「善畜」而獲得國主的重用，如「非子」因「好馬及畜，善養息之」而獲得周孝王之召，而為王「主馬于汧、渭之間」。[16]《史記·秦本紀》中記錄了周孝王所說的一段話，這段話總結秦人因「調馴鳥獸」的專長而為君王所重用的歷史：

昔伯翳為舜主畜，畜多息。故有土賜姓嬴，今其後世亦為朕息。朕其分土為附庸，邑之秦，使復續嬴氏祀，號曰秦嬴。[17]

---

[12] 同上註，卷5，頁2-5。
[13] 同上註，頁2。
[14] 同上註，頁3。
[15] 同上註，頁6-7。
[16] 同上註，頁8-9。
[17] 同上註，頁9。

無論是「調馴鳥獸」還是「善御」或是「善畜」，都說明了秦人先祖於飼養管理鳥獸及駕御的天賦，而在《史記．秦本紀》的記載之中，伯益因替舜調馴鳥獸有功而得以獲賜「嬴」姓，伯益乃是與秦人擅長馴調鳥獸傳統具有密切聯繫的先祖。

（二）《周禮》中的「山虞」與「澤虞」

根據《尚書．虞書．舜典》的記載，伯益是舜的「虞」官，而「虞」字之義為何呢？許慎在《說文解字》做出了如下的解釋，其曰：

> 虞，騶虞也。白虎黑文，尾長於身，仁獸也。食自死之肉。[18]

許慎將之解為「仁獸」，這樣的解釋乃是運用了以「虞」來構詞的「騶虞」解釋「虞」字。「騶虞」一詞見於《山海經．海內北經》曰：

> 林氏國有珍獸，大若虎，五采畢具，尾長於身，名曰騶吾，乘之日行千里。[19]

郭璞注曰：「吾宜作虞也。」、[20]《詩經．召南．騶虞》也有：「于嗟乎騶虞。」[21]《毛傳》解為：「騶虞，義獸也。白虎黑文，不食生物，有至信之德。」[22]凡此皆是將「騶虞」視為「獸」而做的解釋。相較於毛詩的解釋，韓、魯二詩則將「騶虞」解釋「天子掌鳥獸官」，[23]這樣的解釋與上文將「虞」做為古代官職之名的解釋較為相似。在《易．屯卦．六三》中即有：「即鹿無虞，惟入於林中。」[24]孔穎達疏曰：

> 即鹿無虞者。即，就也；虞謂虞官，如人之田獵，欲從就於鹿，當有虞官助己商度形勢可否，乃始得鹿。[25]

---

[18] 〔東漢〕許慎撰，〔清〕段玉裁注，《說文解字注》（臺北：黎明文化事業公司，1994年），第5篇上，頁41a-41b。

[19] 袁珂，《山海經校注》（臺北：里仁書局，2004年），頁315。

[20] 同上註，頁316。

[21] 〔漢〕毛亨傳，鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏，《毛詩正義》（臺北：藝文印書館，2002年），卷1之5，頁14b。

[22] 同上註。

[23] 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏，《周禮注疏》（臺北：藝文印書館，2002年），卷24，頁3b。

[24] 〔魏〕王弼，〔晉〕韓康伯注，〔唐〕孔穎達疏，《周易正義》（臺北：藝文印書館，2002年），卷1，頁30a。

[25] 同上註，卷1，頁30b。

孔穎達之疏即將「虞」解為「虞官」，由此可知「虞」字之義雖與「獸」有關聯，但應與「掌山澤」、「掌鳥獸」有著更為密切的關係。在《周禮．地官．司徒》中即有「山虞」以及「澤虞」。所謂「山虞」，《周禮》解釋曰：

> 山虞掌山林之政令，物為之厲，而為之守禁。仲冬斬陽木，仲夏斬陰木。凡服耜，斬季材，以時入之。令萬民時斬材，有期日。凡邦工入山林而掄材，不禁。春秋之斬木不入禁。凡竊木者有刑罰。若祭山林，則為主而脩除，且蹕。若大田獵，則萊山田之野，及弊田，植虞旗于中，致禽而珥焉[26]

「山虞」的工作主要有四項：第一，使民以時入山林「斬木」；第二，在國家舉行山林祭典之時，負責「脩除」與「蹕」的工作，據鄭玄之注，「脩除」指的是「治道路場壇」，[27]賈公彥疏曰：「鄭云有司恆主脩除，謂掃除糞灑。場謂墠，即除地之處；壇，神位之所也。」據詹鄞鑫研究，「墠」與「壇」皆是古代祭壇之形式，「墠」就是「『除地為墠』，把一塊平地掃除乾淨，就稱為『墠』，這是最原始最簡單的祭壇。」而「壇」就是「『封土為壇』，即用石塊堆砌成一個高出地面的祭壇。」[28]因此「山虞」所負責的工作就是為國主整理灑掃祭祀神靈之處所，而「蹕」就是「蹕止行人」，[29]也就是國主入山林參與祭典時，為國主行走之路途實施交通管制；第三，在國君欲舉行田獵活動之前，「萊山田之野」，「萊」者亦即「除其草萊」；第四，「植虞旗于中，致禽而珥焉」，也就是在國主田獵的場所樹立旗幟，以做為存放以及計算所獲獵物之處。整體看來，「山虞」乃是做為古代王畿境內山林以及其中所棲居之草木鳥獸的看守管理人。又《周禮．地官．司徒．澤虞》：

> 澤虞掌國澤之政令，為之厲禁。使其地之人，守其財物，以時入之于玉府，頒其餘于萬民。凡祭祀賓客，共澤物之奠；喪紀共其葦蒲之事。若大田獵。則萊澤野，及弊田，植虞旌以屬禽。[30]

---

[26]〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏，《周禮注疏》，卷 16，頁 10b-12a。
[27] 同上註，頁 11b。
[28] 詹鄞鑫，《神靈與祭祀——中國傳統宗教綜論》（南京：江蘇古籍出版社，1992 年），頁 186-187。
[29]〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏，《周禮注疏》，卷 16，頁 12a。
[30] 同上註，13b-14a。

相對於「山虞」掌「山林」,「澤虞」的司掌區域為「國澤」,負責管控民人入國澤的時間，此外，還要「共澤物之奠」，亦即提供國澤所出之水產以饗神與宴會賓客，還要於喪事時提供「葦浦」以做為草席和遮掩墓穴之用，而當國君欲至國澤打獵時，澤虞還必須「萊澤野」以利國君之田獵活動。從「澤虞」的職能看來，其與「山虞」不同處僅在於一在「山」，一在「澤」，兩者的職能主要是為國主看守管理古代王畿境內山林與川澤。

綜合上述《秦本紀》對於秦人先祖「調馴鳥獸」傳統的記載以及《周禮》對於「山虞」與「澤虞」職能之界定，是則「虞」官除了「調馴鳥獸」的專長之外，同時更是山林川澤的看守管理人。根據《尚書》的描述，伯益乃是舜的「虞」官，是則我們對於伯益所司掌職務的理解，除了傳世文獻中明顯提到的「調馴鳥獸」的專長之外，實應兼及伯益與看守山林川澤的關係，而伯益與山林川澤之間的關係，將幫助我們進一步探索伯益所司掌之職能所具有的意義。

三、秩序的貞定者：「商度山川」與「議百物」的伯益

（一）對於伯益「調馴鳥獸」的再思考

本文在「二、伯益與古代虞官的職能」中曾論及秦人先祖與「調馴鳥獸」的傳統,「調馴鳥獸」除了反映古人畜養鳥獸的歷史之外，另一面也反映出古人歷史悠久的田獵傳統，畜養的牲畜原先即有部分乃是來自於田獵所得，然後再加以人工的豢養與繁殖。根據姚孝遂的研究，在甲骨刻辭中已大量記錄了商人的田獵活動，如田獵的手段以及各式各樣的獵物種類等等，甚至還提到了當時的畜牧活動；[31]《詩經》中亦有多首田獵詩，如〈小雅．車攻〉與〈小雅．吉日〉即是描寫周宣王出外打獵之詩歌，再如〈秦風．駟驖〉即是記錄描寫秦襄公的游獵活動，另外尚有〈周南．兔罝〉、〈召南．騶虞〉、〈鄭風．叔于田〉、〈鄭風．大叔于田〉、〈齊風．盧令〉、〈齊風．還〉等多首田獵詩。[32]姚孝遂在〈甲骨刻辭狩獵考〉將田獵方式分成以下四種：「設陷阱以獵」、「設網罟以獵」、「利用弓箭以獵」以及「圍獵」[33]四

---

[31] 姚孝遂，〈甲骨刻辭狩獵考〉，收入四川大學歷史系古文字研究室編，《古文字研究》（第 6 輯）（北京：中華書局，1981 年 11 月），頁 60-61。

[32] 詳細討論可見殷光熹，〈《詩經》中的田獵詩〉，《楚雄師範學院學報》第 19 卷第 1 期（2004 年 2 月），頁 1-9。

[33] 姚孝遂，〈甲骨刻辭狩獵考〉，頁 34-45。

種，在這幾種田獵方式中，「設陷阱以獵」以及「圍獵」中所提到的「焚」、「爇」與傳世文獻中提到伯益所擔任的虞官之職密切相關。其中「設陷阱以獵」一項，如《呂氏春秋・勿躬》曰：「伯益作井」[34]、《淮南子・本經》亦曰：「伯益作井，而龍登玄雲，神棲昆侖。」[35]聞一多和袁珂皆從伯益做為虞官而以為「作井」之「井」乃指「陷阱」而言。[36]另外，《孟子・滕文公上》曰：

> 舜使益掌火，益烈山澤而焚之，禽獸逃匿。[37]

趙岐注曰：

> 掌，主也。主火之官，猶古之火正也。烈，熾。益視山澤草木熾者而焚之，故禽獸逃匿而奔走遠竄也。[38]

而《大戴禮記・五帝德》亦曰：

> 使益行火，以辟山萊。[39]

《史記・五帝本紀》亦云：

> 益主虞，山澤辟。[40]

在這條文獻中，伯益「掌火」、「行火」、「烈山澤」、「辟山萊」最末的結果是使「禽獸逃匿」，這種田獵方式同於姚孝遂所整理的「圍獵」中的「焚」、「爇」兩種方式，姚孝遂指出：

> 圍獵的主要方式是焚燒山林以驅逐野獸，然後聚而捕殺之。[41]

他又推測「焚」、「爇」之間的差別乃是：

> 「焚」是焚燒草木以驅獸，而「爇」則只是執火炬以驅獸。[42]

---

[34]〔戰國〕呂不韋著，陳奇猷校注，《呂氏春秋新校釋》（上海：上海古籍出版社，2002年），頁1078。

[35]〔漢〕高誘注，《淮南子注》（臺北：世界書局，1962年），卷8，頁117。

[36] 皆見袁珂，《古神話選釋》（北京：人民文學出版社，1996年），頁325。

[37]〔漢〕趙岐注，舊本題〔宋〕孫奭疏，《孟子注疏》，卷第5下，頁98-1。

[38] 同上註。

[39] 高明註譯，〈五帝德〉，《大戴禮記今註今譯》，第62篇，頁253。

[40]〔漢〕司馬遷撰，〔日〕瀧川龜太郎考證，《史記會注考證》，卷1，頁59。

[41] 姚孝遂，〈甲骨刻辭狩獵考〉，頁44。

是則在這一類的描述中，伯益做為虞官，其「掌火」、「行火」、「烈山澤」、「辟山萊」，乃是於圍獵行動中利用焚燒草木或執火炬替國主驅趕獵物以供國主射獵，此中亦可見圍獵的範圍遍及整個山林川澤。這幾條文獻也透露出伯益做為古代的虞官，他所負責看管的乃是以山林川澤為範圍的飛禽走獸，而非僅是園囿之中的被馴養的禽獸而已。[43]因此，伯益為舜「調馴鳥獸」的解釋若做畜豢解，則「調馴鳥獸」的範圍僅僅侷限於宮院苑囿，但當伯益負責的範圍廣及苑囿之外的山林川澤，「調馴」一詞所具有的意義就值得進一步深入探究。《周禮．地官．司徒》所提供的線索值得注意，在《周禮．地官．司徒》中有「山虞」以及「澤虞」，關於「山虞」，《周禮》解釋說：

> 山虞掌山林之政令，物為之厲，而為之守禁。[44]

又《周禮》解釋「澤虞」曰：

> 澤虞掌國澤之政令，為之厲禁。[45]

《周禮》在「山虞」以及「澤虞」的描述中，共同提到了「厲」與「禁」兩項職能。「厲」者，所謂「物為之厲」，鄭玄注曰：

> 每物有蕃界也。[46]

賈公彥疏曰：

> 山內林木，金、玉、錫、石、禽、獸所有不同，每物各有蕃界，設禁亦不同。[47]

---

[42] 同上註。

[43] 《孟子．滕文公下》：「招虞人以旌，不至，將殺之。」趙岐注曰：「虞人，守苑囿之吏也。」見〔宋〕朱熹撰，《孟子集注》，收入《點校四書章句集注》（北京：中華書局，2003 年），卷 6，頁 264。事實上，古代負責管理園林中的的動物者稱為「囿人」，《周禮．地官司徒．囿人》曰：「囿人掌囿游之獸禁」，鄭玄注曰：「囿游，囿之離宮小苑觀處也。養獸以宴樂視之，禁者，其蕃衛也。」見〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏，《周禮注疏》，卷 16，頁 17b。

[44] 同上註，頁 10b。

[45] 同上註，頁 13b。

[46] 同上註，頁 10b。

[47] 同上註。

根據賈疏：「每物各有蕃界，設禁亦不同」乃是先有「物為之厲」，而後才有「為之守禁」。在順序上，「厲物」在先，而「守禁」在後。「守禁」者，「為守者設禁令也」，「守」者意謂「其地之民占林木者也」以及「其地之人占取澤物者」，這也就是上文所提及的「山虞」及「澤虞」的主要職能，也就是負責監督看管山林水澤之物產，使民人能夠以時入山林，而保國家財用不匱的官員，在這樣的解釋之下，《周禮》所記載的「山虞」與「澤虞」之職能已偏重於「為之守禁」的層面，而少於著墨於「物為之厲」一項職能，然而也正是「物為之厲」凸顯伯益做為虞官的另一重要職能。要瞭解「物為之厲」的意義，就得兼及虞官「商度山川」的職能來加以理解，《漢書．百官公卿表》曰：

> 秝作朕虞，育草木鳥獸。[48]

應劭曰：

> 秝，伯益也。虞，掌山澤禽獸官名也。[49]

顏師古注曰：

> 秝，古益字也。虞，度也，主商度山川之事。[50]

應劭以及顏師古的注釋分別從「掌山澤禽獸」以及「商度山川」來對「虞」加以定義，顏師古所提到的「商度山川」其具體內容就是鄭玄注釋「虞」時所言：

> 虞，度也。度知山之大小及所生者。[51]

顏師古曰：「商度山川」，意義仍不甚明朗，鄭玄之注則明確指出「度」的對象為「山之大小及所生者」。從上述的討論可知，虞官兼有「商度山川」與「物為之厲」的職能，「商度山川」與「物為之厲」之間的關聯如何接上呢？《左傳》襄公四年所記錄的〈虞人之箴〉提供了思考的方向，其曰：

---

[48] 〔漢〕班固撰，〔唐〕顏師古注，《漢書》（臺北：鼎文書局，1986 年），卷 19 上，頁 721。

[49] 同上註，頁 724。

[50] 同上註。

[51] 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏，《周禮注疏》，卷 9，頁 13b。

芒芒禹迹，畫為九州，經啟九道。民有寢廟，獸有茂草，各有攸處，德用不擾。[52]

在解釋這段話中的意涵之前，必須先對〈虞人之箴〉有所了解。何謂「箴」呢？《文心雕龍．銘箴》釋「箴」曰：

箴者，所以攻疾防患，喻鍼石也。斯文之興，盛於三代。夏商二箴，餘句猶存。[53]

「箴」乃是一種具有規勸告誡功用的應用文，《漢書．揚雄傳讚》曰：

箴莫善於虞箴，作《州箴》。[54]

顏師古注曰：「晉灼曰：『九州之箴也。』」[55]《文章流別論》則曰：「揚雄依〈虞箴〉作十二州、二十五官箴而傳于世。」[56]根據《全漢文》所輯揚雄所做之箴，計有〈冀州箴〉、〈青州箴〉、〈兗州箴〉、〈徐州箴〉、〈揚州箴〉、〈荊州箴〉、〈豫州箴〉、〈益州箴〉、〈雍州箴〉、〈幽州箴〉、〈并州箴〉、〈交州箴〉。以〈青州箴〉為例：

茫茫青州，海岱是極。鹽鐵之地，鉛松怪石。羣水攸歸，萊夷作牧。貢篚以時，莫怠莫違。昔在文武，封呂于齊。厥土塗泥，在丘之營。五侯九伯，是討是征。馬殆其銜，御失其度。周室荒亂，小白以霸，諸侯僉服，復尊京師。小白既沒，周卒陵遲。嗟茲天王，附命下土。失其法度，喪其文武。牧臣司青，敢告執矩。[57]

再如〈徐州箴〉：

海岱伊准，東海是渚。徐州之土，邑于蕃宇。大野既潴，有羽有蒙。孤桐蠙珠，泗沂攸同。實列蕃蔽。侯衛東方，民好

---

[52]〔周〕左丘明傳，〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達疏，《左傳正義》（臺北：藝文印書館，2002 年），卷 29，頁 24b-25a。

[53]〔梁〕劉勰撰，黃叔林註，《文心雕龍》（臺北：臺灣商務印書館，1967 年），頁 31。

[54]〔漢〕班固撰，〔唐〕顏師古注，《漢書》，卷 87 下，頁 3583。

[55] 同上註。

[56]〔清〕嚴可均輯校，《全晉文》卷 77，《全上古三代秦漢三國六朝文》（北京：中華書局，1995 年），頁 1906-1。

[57] 同上註，《全漢文》卷 54，《全上古三代秦漢三國六朝文》，頁 417-1。

農蠶。大野以康。帝癸及辛，不祗不恪，沈湎于酒，而忘其東作。天命湯武，勦絕其緒祚。降周任姜，鎮于琅邪，姜氏絕苗，田氏攸都，事由細微。不慮不圖，禍如丘山，本在萌牙。牧臣司徐，敢告僕夫。[58]

根據《漢書·揚雄傳》的描述，揚雄以為「經莫大於《易》，故作《太玄》；傳莫大於《論語》，作《法言》；史篇莫善於《倉頡》，作《訓纂》；箴莫善於〈虞箴〉，作〈州箴〉；賦莫深於《離騷》，反而廣之；辭莫麗於相如，作四賦：皆斟酌其本，相與放依而馳騁云。」[59]〈州箴〉正是揚雄以〈虞箴〉為模仿對象「斟酌其本，相與放依而馳騁」的情況下做出來的，而且〈青州箴〉、〈徐州箴〉篇幅遠大於〈虞人之箴〉，對照〈虞人之箴〉與〈青州箴〉、〈徐州箴〉的書寫方式，〈虞人之箴〉先述地理，而曰：「芒芒禹迹，畫為九州，經啟九道。」接著再寫禹迹之上的民與獸，而曰：「民有寢廟，獸有茂草」。揚雄依仿之，先述地理方位：「茫茫青州，海岱是極」、「海岱伊淮，東海是渚。徐州之土，邑于蕃宇。」接續或敘明其地理之歷史變遷，或記錄當地的物產類型，最後再以「牧臣」作結，由「敢告執矩」、「敢告僕夫」可知，〈州箴〉乃以君王為告誡對象，而〈虞人之箴〉是否亦有誡勸君王之意則不甚明顯。但可知的是，〈州箴〉與〈虞人之箴〉因記錄地理方位、描述地理上所發生的歷史變遷而具有「商度山川」的色彩。另一方面，「物為之厲」，根據鄭玄之注，其義為「每物有蕃界也」，鄭玄所謂的「每物」，賈公彥將之定義為：「山內林木，金、玉、錫、石、禽、獸各有不同」，也就是說，「物」指的是山林川澤之中的草木、禽獸、金玉、錫石等所有包含有生命、無生命的各種物類，虞官的職能在於「厲物」，使物各在其所應居的蕃界。在與伯益相關的敘事中，即有「議百物」一類，如《國語·鄭語》曰：

伯翳能議百物，以佐舜者也。[60]

韋昭注曰：

百物，草木鳥獸。議，使各得其宜。[61]

---

[58] 同上註，頁 417-2。

[59]〔漢〕班固撰，〔唐〕顏師古注，《漢書》，卷 87 下，頁 3583。

[60]〔三國〕韋昭註，《國語》（臺北：臺灣商務印書館，1956 年），卷 16，頁 59。

《漢書．敘傳》云：

> 嬴取威於百儀兮。[62]

注曰：

> 應劭曰：「嬴，秦姓也，伯益之後也。伯益為虞，有儀鳥獸百物之功，秦所以取威於六國也。」[63]

在此，伯益「議百物」、「儀鳥獸百物」的功能，與前述所提到虞官「厲物」，亦即使物各有蕃界的職能有關。因此，此時回頭檢視〈虞人之箴〉，從「芒芒禹迹，畫為九州」到「民有寢廟，獸有茂草」，其間體現的正是從空間到居於空間之中的民人、草木禽獸「各有攸處，德用不擾」的秩序感，因此杜預注曰：

> 人神各有所歸，故德不亂。[64]

若將「商度山川」一項與「物為之厲」並置思考，前者涉及山川地理的空間秩序，而後者則涉及生存於其間的生物的生存秩序。秩序感的建立乃是神話講述中極為重要的一部分，惟有在秩序感已獲確定的情況下，而後才有可供各種抽象經驗、具體行為活動的時間與空間。高師莉芬即從「秩序」的角度探討〈楚帛書．甲篇〉中的創世論及其宇宙觀，由此而開展出其中所蘊含的創世神話思維及其神聖的宇宙秩序圖式，[65]這一點對於筆者從「秩序的貞定者」來思考伯益虞官之職的意義具有高度啟發性，人們對於「秩序」的需求，除了在創世神話體現之外，是否亦會在其他類型的神話傳說中展現？在這樣的思索之上，亦從「秩序」的角度思考虞官之職的意義，「商度山川」與「物為之厲」以及「議百物」三者的共同點在於「度」、「厲」以及「議」，這三個字皆與「秩序」之貞定有關，特別是各在其位，各有其界所帶來的秩序感。在傳世文獻之中的伯益具備了「商度山川」與「議百物」的能力，能夠貞定山川地理空

---

[61] 同上註。

[62] 〔漢〕班固撰，〔唐〕顏師古注，《漢書》，卷 100 上，頁 4218。

[63] 同上註。

[64] 〔周〕左丘明傳，〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達疏，《左傳正義》，卷 29，頁 25a。

[65] 高莉芬，〈附論：神聖的秩序，〈楚帛書．甲篇〉中的創世神話及其宇宙觀〉，《蓬萊神話——神山、海洋與洲島的神聖敘事》（臺北：里仁書局，2008 年），頁 191。

間秩序以及生存於其間的萬物秩序，因此做為虞官的伯益，又是做為秩序的貞定者而存在的一號人物。

（二）伯益與大禹、啟的「巫」者身分

做為虞官的伯益為何具有「商度山川」與「厲物」、「議百物」的能力？此可以從與伯益相關的第三類敘事，亦即大禹薦舉伯益以及禹子啟和伯益爭位有關的敘事來探討之，這一類型的敘事出現於傳世文獻以及出土文獻之中，《墨子．尚賢上》曰：

> 禹舉益於陰方之中，授之政，九州成。[66]

再如《孟子．萬章上》：

> 禹薦益於天，七年，禹崩。三年之喪畢，益避禹之子於箕山之陰。朝覲訟獄者不之益而之啟，曰：『吾君之子也。』謳歌者不謳歌益而謳歌啟，曰：『吾君之子也。』[67]

《韓非子．外儲說．右下》：

> 啟與友黨攻益而奪之天下。[68]

《楚辭．天問》亦曰：

> 啟代益作后。[69]

《晉書．束皙傳》引《紀年》曰：

> 益干啟位，啟殺之。[70]

在《楚竹書．容成氏》第三十四簡中亦有：

> 墨（禹）於是壞（讓）益，啟於是虐（乎）攻益自取。[71]

---

[66] 〔清〕孫詒讓著，孫以楷點校，《墨子閒詁》（臺北：華正書局，1987 年），卷 2，頁 42。

[67] 〔宋〕朱熹撰，《孟子集注》，收入《點校四書章句集注》（北京：中華書局，2003 年），卷 9，頁 308。

[68] 〔戰國〕韓非子撰，陳奇猷校注，《韓非子集釋》（北京：中華書局，1959 年），卷 14，頁 776。

[69] 〔宋〕洪興祖撰，《楚辭補注》（臺北：大安出版社，2004 年），頁 140。

[70] 〔唐〕房玄齡等撰，《晉書》（臺北：鼎文書局，1980 年），卷 51，頁 1432。

[71] 馬承源主編，《上海博物館藏戰國楚竹書（二）》（上海：上海古籍出版社，2002 年），頁 276。

在這些傳世以及出土文獻的記錄中，反映出「伯益」的另一種面貌，伯益乃是做為大禹的接班人出現於歷史的記載之中，而大禹之子啟最終取代了伯益的位置，無論是如《孟子．萬章上》所說的「不歸益而歸啟」的民心最終歸於有德者，還是「益干啟位，啟殺之」充滿血腥的殺戮事件等描述，伯益能夠繼承大禹之位，提供的訊息正是伯益與大禹在身分上的相近或類似。在傳世文獻的紀錄裏，大禹與「巫」有著密切的關係，「巫步」即被以「禹步」加以命名，[72]除了傳世文獻的記載之外，出土文獻中亦有「禹步」之記錄，如《睡虎地秦簡竹簡》日書甲種第112簡背面曰：

> 行到邦門困（閫），禹步三，勉壹步，謼（呼）：「皋，敢告曰：『某行毋（無）咎』，先為禹除道。」即五畫地，掓其畫中央土而懷之。[73]

劉增貴將此條視為「出行時在城門舉行的儀式及法術」，[74]並說：「行者將自身模擬為禹，以便役使鬼神，為其清除出行中的險害。」[75]關於禹步的描述皆顯示出禹與「巫」溝通鬼神之間的密切聯繫。另外，禹子啟在《山海經》中的描述也集中於啟上賓於天的能力，如《山海經．大荒西經》：

> 有人珥兩青蛇，乘兩龍，名曰夏后開。開上三嬪於天，得九辯與九歌以下。[76]

關於「嬪」字的解釋，郭璞解為：「嬪，婦也。」[77]郝懿行不同意郭注，而證曰：

---

[72] 關於禹步的相關討論可見饒宗頤、曾憲通《雲夢秦簡日書研究》（香港：中文大學出版社，1982年），頁21-23；胡新生，〈禹步探源〉，《文史哲》1996年第1期，頁72-77；余健，〈𠦄及禹步考〉，《東南大學學報（哲學社會科學版）》第4卷第1期（2002年1月），頁78-83。李劍國、張玉蓮，〈"禹步"考論〉，《求是學刊》第33卷第5期（2006年9月），頁93-100。

[73] 睡虎地秦墓竹簡整理小組編，《睡虎地秦墓竹簡》（北京：文物出版社，2001年），頁223

[74] 劉增貴，〈秦簡《日書》中的出行禮俗與信仰〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第72本第3分（2001年9月），頁523。

[75] 同上註。

[76] 袁珂，《山海經校注》，頁414。

[77] 見〔清〕郝懿行撰，《山海經箋疏》，卷16，頁9b。收入文清閣編委會：《歷代山海經文獻集成》（第8卷）（西安：西安地圖出版社，2006年），頁3747。

> 〈離騷〉云：「啟〈九辯〉與〈九歌〉。」〈天問〉云：「啟棘賓商，九辯九歌。」是賓與嬪古字通。棘與亟同。蓋謂啟三度賓于天帝，而得九奏之樂也。故《歸藏·鄭母經》云：「夏后啟筮，御飛龍登于天，吉。」正謂此事。《周書·王子晉篇》云：「吾後三年，上賓於帝所。」亦其證也，郭注大誤。[78]

「嬪」字的解釋按郝疏應解為「賓」，亦即啟能夠上賓於天。啟藉由「珥兩青蛇」、「乘兩龍」以及〈九辯〉、〈九歌〉之協助得以上賓於天，使得啟具備了巫者的色彩[79]。從上述討論可知，無論是禹或益，在傳世文獻及出土文獻的記載中，其皆被描述為具有溝通人神的能力，而能接受禹之讓位以及與啟爭位的伯益應當也是具有溝通人神能力的巫者，正是因兼有巫者的身分，做為虞官的伯益才有了「商度山川」與「厲物」、「議百物」的能力。

（三）秩序感的建立與類物善惡的判斷

在《列子》一書中，記錄了所謂「太古神聖之人」，《列子·黃帝》記載：

> 太古神聖之人，備知萬物情態，悉解異類音聲。會而聚之，訓而受之，同于人民。故先會鬼神魑魅，次達八方人民，末聚禽獸蟲蛾。言血氣之類心智不殊遠也。神聖知其如此，故其所教訓者無所遺逸焉。[80]

此一「太古神聖之人」乃具有「會聚」、「訓受」萬物的能力，在「太古神聖之人」的安排之下，「鬼神魑魅」、「八方人民」、「禽獸蟲蛾」各得其位而「無所遺逸」，一切皆在秩序井然中獲得安頓。對照於此「太古神聖之人」，伯益「知禽獸之言，能與鳥語」即是「悉解異類音聲」的能力，而《列子·黃帝篇》所記「太古神聖之人，備知萬物情態」，「會而聚之，訓而受之，同于人民」正可以與傳世文獻中所提到伯益能夠「議百物」使「各得其宜」相互對照。《列子·黃帝》表明的是從超自然界的「鬼神魑魅」、遠

---

[78] 同上註。

[79] 關於巫者賓天或溝通人神的方式與工具，張光直曾指出幾種不同的媒介，如聖山、聖木、龜策、青銅器上的動物紋樣、歌舞、音樂、酒等。見張光直，《考古學專題六講》（臺北：稻鄉出版社，1999 年），頁 6-10。啟正是藉由動物與音樂以上賓於天。

[80] 〔晉〕張湛注，《列子注》（臺北：世界書局，1955 年），卷 2，頁 27-28。

方異國「八方人民」到自然界的「禽獸蟲蛾」皆在「會訓」、「訓受」的過程中「同於人民」。此處的「同」應從兩方面來加以解讀，一方面指的是從人類自身的觀點出發將未知的轉化為已知，「人民」指的是企圖尋求宇宙秩序感的人類自身，「同」指的是將來自四面八方的「鬼神魑魅」、「八方人民」到「禽獸蟲蛾」，加以人類自身的「會聚」、「訓受」過程，使之由未知之物轉化成已知之物；另一方面則是從整個宇宙自然的觀點出發，將人類自身的位置擺置於整個宇宙自然之中，人類自身與宇宙萬物乃是「血氣之類心智不殊遠」的「存有連續」，[81]人類在宇宙自然之中，只能佔有一處安頓自身的空間。像《列子．黃帝篇》這樣的描述還能在《國語．楚語下》找到，它指出了巫者對於天、地、人、神、物之分類秩序的掌握：

> 古者民神不雜，民之精爽不攜貳者，而又能齊肅衷正，其智能上下比義，其聖能光遠宣明，其明能光照之，其聰能聽徹之，如是則明神降之，在男曰覡，在女曰巫，是使制神之處位次主，而為之牲器時服，而後使先聖之後之有光烈，而能知山川之號，高祖之主，宗廟之事，昭穆之世，齊敬之勤，禮節之宜，威儀之則，容貌之崇，忠信之質，禋絜之服，而敬恭明神者，以為之祝。使名姓之後，能知四時之生，犧牲之物，玉帛之類，采服之儀，彝器之量，次主之度，屏攝之位，壇場之所，上下之神，氏姓之出，而心率舊典者，為之宗。於是乎有天、地、神、民、類物之官，是謂五官。各司其序，不相亂也。民以是能有忠信，神是以能有明德，民神異業，敬而不瀆，故神降之嘉生，民以物享，禍災不至，求用不匱。[82]

在這一段文獻中，說明了中國古代「巫」所必要的條件及其職能，要成為巫者首先必須具備以下條件：「精爽不攜貳者，而又能齊肅衷正」、「其聖能光遠宣明」、「其明能光照之」、「其聰能聽徹之」等能力，[83]具備了上

---

[81] 杜維明：「中國哲學的基調之一，是把無生物、植物、動物、人類和靈魂統統視為在宇宙巨流中息息相關乃至相互交融的實體。」杜維明即將此人與萬物生靈「息息相關乃至相互交融」的本體觀稱有〝存有連續〞。見杜維明，〈試談中國哲學中的三個基調〉，收入《杜維明文集》（第五卷）（武漢：武漢出版社，2002 年），頁 4。

[82] 〔三國〕韋昭註，《國語》，卷 18，頁 73-74。

[83] 同上註，頁 73。

述條件方始能稱為「巫」，而巫者最重要的工作即是通神與降神。無論是下宣神旨，上達民情，其皆是在一秩序井然的情境中執行，從「上下之神」、「氏姓之出」、「山川名號」、「四時之生」、「犧牲之物」、「玉帛之類」、「采服之儀」、「彝器之量」「屏攝之位」、「壇場之所」皆有其尊卑先後、名位之分、毛色之別、服色之異、器量小大等區分，而這種區別乃是在一天、地、神、民、物有所分類區判的秩序感中展現，亦即「天、地、神、民、類物之官，是謂五官。各司其序，不相亂也。」[84]對於天、地、神、民、物的分類乃是巫者重要的職能，分類乃使秩序感得以產生。透過《列子．黃帝篇》以及《國語．楚語下》的傳世文獻的參照，伯益「商度山川」與「議百物」之職同於《列子》所記太古神聖之人備知萬物情態，以及《國語．楚語下》巫者對於天、地、神、民、物的分類秩序的掌握。伯益「商度山川」與「議百物」之職安頓了人所居處之環境，人所居住的山川地理空間由未知之域轉變為已知之域，而生存於其間的萬物生靈亦因「議百物」而能「各得其宜」，這種秩序化的過程是帶著神秘性與神聖性的，它安頓地是山林川澤及其生存於其間的百物生靈。應當進一步思考的是，分類不僅帶來「各得其宜」的秩序感，同時也在秩序之中產生二元對立的區判，伯益這種「議百物」、「厲物」的專長，反映在劉歆〈上《山海經》表〉中，伯益就具備了「類物善惡」的能力，〈上《山海經》表〉曰：

> 禹乘四載，隨山刊木，定高山大川。蓋與伯翳主驅禽獸，命山川，類草木，別水土。四嶽佐之，以周四方，逮人跡之所希至，及舟輿之所罕到。內別五方之山，外分八方之海，紀其珍寶奇物，異方之所生，水土草木禽獸昆蟲麟鳳之所止，禎祥之所隱，及四海之外，絕域之國，殊類之人。禹別九州，任土作貢；而益等類物善惡，著《山海經》。[85]

趙曄《吳越春秋．越王無余外傳》亦曰：

> （禹）遂循行四瀆，與益、夔共謀，行到名山大澤，召其神而問之。山川脈理，金玉所有，鳥獸昆蟲之類及八方之

[84] 同上註。

[85] 〔漢〕劉歆，〈上《山海經》表〉，宋淳熙七年（一一八〇）池陽郡齋刻本《山海經》，收入文清閣編委會，《歷代山海經文獻集成》（第一卷）（西安：西安地圖出版社，2006年），頁 10。

民俗，殊國異域，土地里數。使益疏而記之，故名之曰《山海經》。[86]

劉歆所指出的「命山川」、「類草木」、「別水土」、「內別五方之山」、「外分八方之海」以及趙曄所指出的「山川脈理」、「殊國異域」、「土地里數」正同於伯益「商度山川」之職能；而劉歆所云：「紀其珍寶奇物，異方之所生，水土草木禽獸昆蟲麟鳳之所止，禎祥之所隱，及四海之外，絕域之國，殊類之人」、「類物善惡」以及趙曄所說的「鳥獸昆蟲之類及八方之民俗」也正是伯益「厲物」、「議百物」的另一種說法。《周易．繫辭上》曰：

方以類聚，物以群分，吉凶生矣。[87]

韓康伯注曰：

方有類，物有群，則有同、有異、有聚、有分也。[88]

類聚與群分給予人們以穩定和秩序感，但從人類的生存經驗出發，在「有同」、「有異」、「有聚」、「有分」的情況下，它同時也帶來了人們給予萬物以「善／惡」、「吉／凶」的判斷，在「善／惡」、「吉／凶」的思考背後，是更趨於從人自身的處境出發而來的優劣判斷。[89]伯益「調馴鳥獸」在愈趨後期的傳世文獻所做出的人文化、合理化的解釋之下，「調馴鳥獸」普遍被視為管理、掌控鳥獸之意，或是「善畜」、「烈山澤」、「辟山萊」等這一類的描述，其主要說明的是人類如何趨使自然之物為己所用。這是將伯益視為僅有世俗意義的虞官來加以理解，透過上文的分析對於伯益身分的討論，伯益「調馴鳥獸」的另一層意涵如果應置於伯益巫者身分的脈絡中來加以思考，「調馴鳥獸」即是「議百物」的另一種說法，「議百物」乃是萬物的秩序化，而「調馴」一詞正有將自然的、蠻荒的、未知的轉換為

---

[86] 〔後漢〕趙曄撰，〈越王無余外傳〉，《吳越春秋》（臺北：世界書局，1962 年），頁 178。

[87] 〔魏〕王弼，〔晉〕韓康伯注，〔唐〕孔穎達疏，《周易正義》，卷 7，頁 2b。

[88] 同上註。

[89] 高師莉芬曾從「自我」與「他者」的研究視角指出，《山海經》對於屬於文化他者的遠國異人的圖寫，乃是透過對文化他者的物種分類與空間定位來秩序化自我存在的世界。見高莉芬，〈遠國異人，《山海經》中的文化他者與身體想像〉，《東西思想文化傳統中的「自我」與「他者」學術研討會議論文》（臺北：臺灣大學，2007 年）一文的討論。

人文的、馴化的、已知的之意。「調馴鳥獸」、「議百物」以及「商度山川」之「調」、「議」、「度」皆有尋求秩序之意，根據《漢語大詞典》對於「調」的解釋，其中有「協調」、「調和」、「調理」、「治理」、「馴養」之意；[90]又「議」則有「謀度」、「斟酌」、「選擇」、「適宜」之意；[91]度則有「計量」、「衡量」、「謀畫」之意，[92]這一類的詞語反映的是透過治理、謀度、衡量而找到一和諧適宜的秩序感。結合「調」、「議」、「度」而綜觀之，此正同於《列子・黃帝篇》所言之「會聚」、「訓受」與《國語・楚語下》的所強調的對天、地、神、民、物分類，伯益「調馴鳥獸」與「商度山川」乃是在於透過人文的「馴化」，將未知的萬物置入人類理想中兼有自然宇宙與人文化成的秩序框架中，使萬物各有其位，並且在此之中尋得各得其宜的秩序感。

四、綜聲於鳥語：做為一種溝通人神的技術

伯益做為秩序的貞定者以及其所具有的巫者身分對於解讀伯益「綜聲於鳥語」甚有啟發。《漢書・地理志》：「伯益知禽獸」、[93]《後漢書・蔡邕列傳》》：「昔伯翳綜聲於鳥語」、[94]《介庵經說》卷三：「伯益知禽獸之言，子孫分世其術」[95]在這僅有的幾條文獻之中，或言伯益「知禽獸」，或言「綜聲于鳥語」、「知禽獸之言」，這一類的描述多凸顯出伯益對於鳥語獸言之掌握，同時也透露出伯益能夠運用鳥獸之語與鳥獸溝通之特長。這幾條文獻所透露的線索，我們若從除魅化以後的文明觀點加以審視，這充其量只是馴獸師的專業技能罷了，但在檢視這幾條資料之時，卻必須將眼光放回那山林水澤之間充滿魑魅魍魎的古老中國，古人對於世界及其所居處環境的認識，乃是一充滿活潑生機的天地，生機之背後是遍佈於天地自然之間的諸多神靈，那是一處如同愛德華・泰勒(Edward

---

[90] 漢語大詞典編輯委員會，《漢語大詞典》(第 11 卷)(海外版)(香港：三聯書店，1994 年)，頁 296-297。

[91] 同上註，頁 450。

[92] 漢語大詞典編輯委員會，《漢語大詞典》(第 3 卷)(海外版)(香港：三聯書店，1989 年)，頁 1223-1224。

[93] 〔漢〕班固撰，〔唐〕顏師古注，《漢書》，卷 28 下，頁 1641。

[94] 〔劉宋〕范曄撰，〔唐〕李賢等注，〔晉〕司馬彪補志，《後漢書》(臺北：鼎文書局，1981 年)，卷 60 下，頁 1987。

[95] 〔清〕雷學淇，《介庵經說》(臺北：新文豐出版公司，1984 年)，卷 3，頁 105。

Burnett Tylor, 1832-1917）所指出的「萬物有靈」[96]的天與地，對於伯益「知禽獸之言，能與鳥語」也應當是奠基於這樣的認識與思考之下，而要進一步分析「知禽獸之言，能與鳥語」的意涵則必須聯結相關的訊息以及線索來加以思考，而最直接的訊息來自於《史記．秦本紀》中關於秦人先祖之誕生神話，藉這條線索思考的是秦人與殷人之間的關係為何？聯結學界對於此一論題的關注，包含秦人與殷人的關係、殷人與古代東夷族之關係的探討，並從上文伯益巫者身分之凸顯下，從東夷族所分佈區域下盛行的薩滿教信仰脈絡中來思考「知禽獸之言，能與鳥語」的意義。

（一）秦人、殷人與古代東夷族的聯繫

在《史記．秦本紀》中，司馬遷記載：

> 秦之先，帝顓頊之苗裔，孫曰女脩。女脩織，玄鳥隕卵。女脩吞之，生子大業。[97]

秦人的祖先乃是透過女脩吞食鳥卵而生，而這種吃鳥卵產生後代的傳說也見於《史記．殷本紀》的描述：

> 殷契母曰簡狄，有娀氏之女，為帝嚳次妃。三人行浴，見玄鳥墮其卵，簡狄取吞之，因孕生契。[98]

秦之先祖與殷之先祖在始祖誕生神話上有著類似性，這樣的類似性是否透露出兩者之間的關聯性呢？學者對此疑問業已提出回答，如傅斯年於

---

[96] 愛德華．泰勒指出：「萬物有靈觀的理論分解為兩個主要的信條：它們構成一個完整學說的各部分。其中的第一條，包括各個生物的靈魂，這靈魂在肉體死亡或消滅之後能夠繼續存在。另一條則包括各個精靈本身，上升到威力強大的諸神行列。神靈被認為影響或控制著物質世界的現象和人的今生和來世的生活，並且認為神靈和人是相通的，人的一舉一動都可以引起神靈高興或不悅；於是對於它們存在的信仰就或早或晚自然地甚至可以說必不可免地導致對它們的實際崇拜或希望得到它們的憐憫。這樣一來，充分發展起來的萬物有靈觀就包括了信奉靈魂和未來的生活，信奉主管神和附屬神，這些信奉在實踐中轉化為某種實際的崇拜。」見〔英〕愛德華．泰勒著，連樹聲譯，謝繼勝、尹虎彬、姜德順校，《原始文化：神話、哲學、宗教、語言、藝術、和習俗發展之研究》（重譯本）（桂林：廣西師範大學出版社，2005 年），頁 349-350。

[97] 〔漢〕司馬遷撰，〔日〕瀧川龜太郎考證，《史記會注考證》，卷 5，頁 2。

[98] 同上註，卷 3，頁 2。

〈夷夏東西說〉考證「諸夷姓」而指出「少皞之後今可考見者，竟有嬴、已、偃、允四箸姓」，[99]他於「嬴」姓之下考證說：

> 嬴姓國今可考者有商末之奄，淮夷之徐，西方之秦、趙、梁。中原之葛，東南之江，黃。據史記，伯翳為秦趙之祖，嬴姓之所宗。秦趙以西方之國，而用東方之姓者，蓋商代西向拓土，嬴姓東夷在商人旗幟下入於西戎。[100]

傅斯年一方面指出秦人所屬之「嬴」姓與商人有關，另一方面又認為《史記．秦本記》所記的「秦先祖」也就是「淮夷之祖」，[101]他認為《詩經．商頌．玄鳥》以及相關殷代始祖神話的敘事之核心在於「宗祖以卵生而創業」，而這是流傳於「東北民族及淮夷」的共同神話類型，[102]傅斯年即將上述《史記．秦本紀》所記秦先祖傳說歸入「淮夷」一系之中，[103]在傅斯年「夷夏東西」的思考下，秦人被畫分入「東夷」一系「少皞之族」，則秦人、殷人與「東夷」之間的聯繫來自於其皆屬於相同的族源。[104]另外，「夷」與「殷」之間的關係，學者業已加以討論，學者如凌純聲、陳夢家已指出周人稱呼商人為「夷」，他們梳理傳世文獻皆說明周人以「夷」稱呼殷人。殷人除了有「夷」名之外，其活動地域亦在中國東方，凌純聲即在余永梁、徐中舒二位學者考察殷代遷都歷史及地理位置變遷的基礎上得出「商民族是東夷，至少亦可以說是東夷的一支」[105]這樣的結論，而除了活動的地域之外，夷人和殷

---

[99] 傅斯年，〈夷夏東西說〉，收入國立中央研究院歷史語言研究所編，《慶祝蔡元培先生六十五歲論文集》（北平：國立中央研究院，1933 年），頁 1121。

[100] 同上註。

[101] 同上註，頁 1099。

[102] 同上註，頁 1094。

[103] 同上註，頁 1099。

[104] 學界對於秦文化之來源，主要是以「西來說」與「東來說」兩種看法為主，傅斯年的觀點被歸類為秦文化「東來說」一派。關於「西來說」與「東來說」可參林劍鳴，《秦史稿》（上冊）（臺北：谷風出版社，1986 年），頁 37-41 頁之註釋的討論以及黃留珠，〈秦文化兩源說〉，《西北大學學報（哲學社會科學版）》1995 年第 3 期，頁 28-34 一文。近來亦有學者透過考古學之專業，而有「嬴秦族群起源似不可能來自西方」見滕銘予，《秦文化：從封國到帝國的考古學觀察》（北京：學苑出版社，2003 年），頁 56。秦文化「東來說」在學界獲得較多的支持，本文是站在秦文化「東來說」的立場上進一步解釋「伯益」及其相關神話傳說。

[105] 凌純聲，《松花江下游的赫哲族》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1991 年），頁 19。

人活動的地點又屬於中國「鳥生傳說」[106]的分佈範圍，文崇一在討論「中國東北的鳥生傳說」時則將伯益所屬的「嬴姓」歸入「少昊」之下。[107]另外，秦人與殷人、東夷族的相同點，除了上文中所提到的族群淵源上的聯繫以及始祖誕生神話皆與鳥生有關之外，前面提到秦人先祖擅長馴養鳥獸，檢視甲骨文，王亥亦是擅於「服牛」者，陳夢家即謂王亥為商人「畜牧之祖」。[108]另外，《禮記．王制》曰：「東方曰夷」、[109]《漢書．地理志》曰：「鳥夷皮服。」顏師古注曰：「此東北之夷，搏取鳥獸，食其肉而衣其皮也。」，[110]而陳夢家〈隹夷考〉則說：「由夷字之構形，及弓矢制作傳說，知夷為東方倠射之民族，或者以夷倠鳥禽為主，故號隹夷。」[111]而在今日屬於東夷一支的赫哲族仍保存狩獵的傳統，[112]是則秦人與殷人、夷人在馴養、狩獵鳥獸的傳統上又有著相似點，若要思考伯益「綜聲於鳥語」一詞所具有的意義實應將其置於東夷與殷人的文化的脈絡下來思考，而東夷、殷人所活動或曾經活動的東北區域正是薩滿教所分佈之區域，[113]因此本文即從薩滿信仰的文化脈絡對「綜聲於鳥語」以詮釋之。

（二）「鳥語」在薩滿教以及中國傳世文獻中的意義

在本文一開始，筆者即將伯益「知禽獸」、「綜聲於鳥語」列為與伯益相關的一類型敘事，值得進一步追問的是，為何在「伯益知禽獸之言」的描述中，「鳥語」會被凸顯而標明呢？從「秦人、殷人與古代東夷族的聯繫」的討論可知，伯益屬於秦人的先祖，而秦人與殷人的在族源上有著密切的聯繫，在《史記．秦本紀》中記載伯益之後，秦人先祖中既有

---

[106] 中國「鳥生傳說」的討論，見文崇一，〈亞洲東北與北美西北及太平洋的鳥生傳說〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第 12 期（1961 年秋季），頁 75-92。

[107] 同上註，頁 84-85。

[108] 陳夢家，〈商代的神話與巫術〉，《燕京學報》第 20 期（1936 年 12 月），頁 507。

[109] 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏，《禮記注疏》（臺北：藝文印書館，2002 年），卷 12，頁 26b。

[110] 〔漢〕班固撰，〔唐〕顏師古注，《漢書》，卷 28 上，頁 1524。

[111] 陳夢家，〈隹夷考〉，《禹貢半月刊》第 5 卷第 10 期（1936 年 7 月），頁 17。

[112] 凌純聲，《松花江下游的赫哲族》，頁 87-94。

[113] 凌純聲在《松花江下游的赫哲族》中探討赫哲族宗教即是將其置於薩滿教的文化脈絡中加以討論，詳見凌純聲在《松花江下游的赫哲族》一書關於「精神生活」的討論；另外趙容俊在《殷商甲骨卜辭所見之巫術》亦是從薩滿教的信仰來探討殷商甲骨卜辭中所呈現的「巫」事。見趙容俊，《殷商甲骨卜辭所見之巫術》（臺北：文津出版社，2003 年）。

以鳥名姓的「鳥俗氏」，亦有「鳥身人言」的孟戲、中衍，而根據吳其昌研究甲骨卜辭中商人高祖「夋」字諸形，考證得出「夋為玄鳥，宜夋狀為鳥喙人身矣。」[114]而據楊寬考證，伯益之「益」，古文或作「嗌」，「嗌」又寫作「秝」亦與「燕」之古字「㷼」類同，楊寬即推測燕與玄鳥之間的密切關係，[115]可知「伯益」「綜聲於鳥語」可能即與伯益來自同樣文化脈絡的的商人的鳥生神話以及鳥圖騰信仰密切相關，[116]但這樣的推論，僅僅因鳥語、鳥生神話以及鳥圖騰皆與鳥有關而得以類比，但我們必須找到更充分的證據來解釋「鳥語」一詞所具有的意涵。對於此一問題，耶律亞德（Mircea Eliade, 1907-1986）《薩滿教：古老的出神之技》提供了很好的參照，這種知曉禽言獸語的能力，乃是做為薩滿學習通神的方式。在耶律亞德在《薩滿教：古老的出神之技》將薩滿學習模仿禽獸之語言稱為「神秘的語言」，他指出這種「神秘的語言」是一個即將成為薩滿的人所必須學習的語言，耶律亞德說：

> In the course of his initiation the future shaman has to learn the secret language that he will use during his séances to communicate with the spirits and animal spirits.[117]
>
> 一個即將成為薩滿的人，在他的啟蒙過程中，他必須學習神秘語言。這種神秘語言乃是他於出神狀態之中用以溝通神靈以及動物靈的媒介。
>
> Very often this secret language is actually the 『animal language』 or originates in animal cries.[118]
>
> 這種神秘語言往往實際上即是『動物語言』，或者說來自於動物們的鳴叫聲。

---

[114] 吳其昌，〈卜辭所見殷先公先王三續考〉，《古史辨》（第七冊下編）（臺北：藍燈文化事業公司，1987年），頁335-336。

[115] 楊寬，〈伯益考〉，《齊魯學報》第1期（1941年1月），頁137-140。

[116] 衛惠林即指出，在「族祖感生神話」中「這位始祖與其祖住居地的某一種圖騰神物有著神秘的關係。」見衛惠林，〈中國古代圖騰制度範疇〉，《中央研究院民族學研究所期刊》第25期（1968年春季），頁15。

[117] Mircea Eliade, Willard R. Trask trans., *SHAMANISM:Archaic Techniques of Ecstasy* (Princeton, N.J:Princeton UP,1974),p. 96.

[118] 同上註，頁97。

當薩滿學會神秘的語言，他就能夠在出神的狀態下與天地萬物的靈魂相互溝通，而這種「神秘語言」常常是「動物語言」或動物們的叫聲。薩滿學習神秘語言的方式，往往是透過模仿動物的叫聲：或如犬吠，或如公牛低鳴、吼叫，或如小羊咩咩叫，或如豬的呼嚕聲，或如馬兒嘶鳴，或如鴿子咕咕叫等等，[119]這種唯妙唯肖的模仿皆為了與相對於此界的彼界的神們與動物的靈魂溝通而來，耶律亞德引用了 Lehtisalo 的文章說明通古斯族在出神的狀態中乃具有瞭解萬物語言的能力，他說：

> During his trance the Tugus shaman is believed to understand the lauguage of all nature.[120]
>
> 人們相信通古斯薩滿在出神的狀態中能夠理解自然萬物之語言。

而「通古斯族」據凌純聲之考證正屬於「東夷」的一種，[121]是則具有「知禽獸」、「綜聲於鳥語」的伯益應類似於薩滿做為溝通人神的中介者的角色，伯益「知禽獸」、「綜聲於鳥語」表達的是伯益透過「鳥語」與神靈以及動物靈之間的溝通，在耶律亞德所引用的相關研究中，「鳥語」（Bird Language）還是出現頻率最高的動物語言。[122]耶律亞德在薩滿教的文化脈絡中對於「鳥語」的解釋對於我們理解伯益「知禽獸」、「綜聲於鳥語」提供了一個良好的參照，而在今日滿族的薩滿神歌中仍可見「鳥語」之蹤跡，據宋和平所搜錄之薩滿神歌的「大神神歌」中有一首名為「愛心克庫、蒙文克庫」，歌詞節錄如下：

> 是什麼原因，為誰家之事，在此時請神？居住在白山山峰上，從高高的天層上，第五層山峰的金樓中，第三層的雲霄裡降臨的，金舌鳥神，銀舌鳥神，請沿著胡敦河而降臨。
>
> 金舌鳥神，全身火紅色，深紅的雙唇，雪白的肚腹。展翅飛翔，俯衝降落，玩耍的神鳥啊！
>
> 今有石姓子孫，合族商量議定，乞請神靈，薩滿何屬相？在

---

[119] 同上註。

[120] 同上註，頁 96。

[121] 凌純聲，《松花江下游的赫哲族》，頁 17-44。

[122] Mircea Eliade, Willard R. Trask trans., SHAMANISM:Archaic Techniques of Ecstasy, p. 98.

今天晚上，點燃了一把把漢香，逐一響起了抓鼓，敲動了大鼓，善于扭轉困境，爭強好勝的，金舌鳥，銀舌鳥神，請附薩滿之身。[123]

這段引文乃是由滿文翻譯而來，其中「金舌鳥神」和「銀舌鳥神」據宋和平之注釋即為滿文「愛心克庫」和「蒙文克庫」兩詞的中譯。「愛心」和「蒙文」為「金」和「銀」，而「克庫」（keku）即是杜鵑鳥之叫聲，因此「金舌鳥神」、「銀舌鳥神」在滿文中乃因其叫聲而得名，[124]在這首薩滿降神之歌中，「克庫」雖是杜鵑鳥之代稱，但若從「克庫」做為杜鵑鳥的鳴叫聲看來，此也是「鳥語」在降神之歌中的再度復現。除了薩滿教的參照之外，我們透過檢視中國的傳世文獻也可以對「鳥語」一詞所具有的神秘性有更深入的瞭解，在《後漢書．南蠻西南夷列傳》中記載：

哀牢夷者，其先有婦人名沙壹。居于牢山。嘗捕魚水中，觸沈木若有感，因懷孕，十月，產子男十人。後沈木化為龍，出水上。沙壹忽聞龍語曰：「若為我生子，今悉何在？」九子見龍驚走，獨小子不能去，背龍而坐，龍因舐之。其母鳥語，謂背為九，謂坐為隆，因名子曰九隆。及後長大，諸兄以九隆能為父所舐而黠，遂共推以為王。[125]

沙壹做為哀牢夷的祖先，因觸水中沈木而感生龍子十人，沙壹做為哀牢夷之先妣就擁有「鳥語」的能力，而「鳥語」更是運用於感生龍子的沙壹為其子命名的神聖時刻。再如《博物志》卷六「人名考」記載：

平原管輅善卜筮，解鳥語。[126]

另外如《太平廣記》卷四百六十「禽鳥一」也有一段關於識鳥語的記載：

唐翰林學士陳王友元庭堅者，昔罷遂州參軍，於州界居山讀書。忽有人身而鳥首，來造庭堅，衣冠甚偉，眾鳥隨之數千，

---

[123] 宋和平譯注，《滿族薩滿神歌譯注》（北京：社會科學文獻出版社，1993 年），頁137。

[124] 同上註。

[125] 〔劉宋〕范曄撰，〔唐〕李賢等注，〔晉〕司馬彪補志，《後漢書》，卷 86，頁 2848。

[126] 〔晉〕張華撰，范寧校證，《博物志校證》（臺北：明文書局，1981 年），卷 6，頁71。

而言曰：吾眾鳥之王也。聞君子好音律，故來見君。因留數夕，教庭堅音律清濁、文字音義，兼教之以百鳥語。如是來往歲餘。庭堅由是曉音律，善文字，當時莫及。陰陽術數，無不通達。[127]

在這兩則記載裏，《博物志》中記載擅長卜筮之術的平原管輅之專長即是「解鳥語」，而《太平廣記》中學會了「百鳥語」的元庭堅也成為「陰陽術數，無不通達」之人，「鳥語」不僅僅是「知禽獸語」而已，更進一步來說，「鳥語」也是人們可以掌握天地人事之變化之重要媒介，當然除了「鳥語」之外，尚有「牛語」、「馬語」、「蛇語」，如《萬曆野獲編》卷二十四記載：

昔有能解牛語馬語鳥語者矣，若契丹太祖從兄名鐸骨札者。以帳下蛇鳴，命知蛇語者神速姑解之。乃云：蛇謂穴旁樹中有金。往取之，果得金以為帶。[128]

這種「知禽獸之言」的能力乃在人事現象與天地神靈之間搭起了溝通的橋樑，透過「知禽獸之言」的中介，人得以掌握人事現象的吉凶與休咎。[129]伯益「知禽獸之言，能與鳥語」在聯繫耶德亞德《薩滿教：古老的出神之技》與中國傳世文獻對於「鳥語」的詮釋後，可知「知禽獸之言，能與鳥語」實具有其超出於人文意義下的「調馴鳥獸」之意涵，而指涉著伯益因「悉解異類音聲」而具有的巫者身分。

五、結語

張光直於《考古學專題六講》一書曾指出：

中國古代文明是所謂薩滿式（shamanistic）的文明。這是中國古代文明最重要的一個特徵。[130]

---

[127] （宋）李昉等編，《太平廣記》（北京：中華書局，1995 年），卷 460，頁 3764。

[128] （明）沈德符著，《萬曆野獲編》（北京：中華書局，1997 年），卷 24，頁 627。

[129] 「鳥語」是一種溝通天人的語言，但不可否認地，精通「鳥語」指的也有通解鳥獸之意及知其嗜欲的意思，王國維對於「解鳥獸語」的見解便是後一種看法。見王國維著，趙利棟輯校，《王國維學術隨筆》（北京：社會科學文獻出版社，2000 年），頁 113。但在本文的詮釋裏，將「鳥語」視為一種溝通天人的語言，乃與一般意義上的「解鳥獸語」不同，本文的詮釋脈絡乃是在將伯益視為巫者的情況下所做出的判斷。

[130] 張光直，《考古學專題六講》，頁 4。

本文即是試圖從「薩滿式的文明」脈絡中檢視傳世及出土文獻中與伯益相關的幾種敘事，此既有別於法國漢學家馬伯樂對於伯益所做的觀察，他認為禹與伯益的聯繫乃是「秦伯嘗試將其譜系掛在禹的傳說上，使其祖先伯益變為禹的助手。」[131]又說：「在這些情況中，與禹的傳說無涉的祖先，顯然於事後方被介紹到傳說內」[132]那樣的觀點；也不同於楊寬在「古史傳說之聖帝賢王，一經吾人分析，知其原形無非上天下土之神物」[133]的思考脈絡中而將伯益還原為「鳥獸草木之神」。[134]本文以「調馴鳥獸」為線索展開了一連串的思考，首先透過對於伯益與古代虞官職能的聯繫，而得出伯益於「馴調鳥獸」之外，「商度山川」以及「厲物」、「議物」的能力，這樣的能力凸顯出伯益做為秩序的貞定者的身分而使他具有了巫者的色彩。因此，對於伯益「知禽獸」、「綜聲於鳥語」的解讀，遂在世界性的薩滿教研究的對照與中國傳世文獻的印證中，將「鳥語」視為一種溝通人神的媒介，「綜聲於鳥語」反映的是伯益做為巫者所具有的溝通人神的特殊技能。本文並不在全盤推翻伯益既有的虞官身分，只是嘗試在已被儒家人文化、理性化的與伯益相關的訊息之中找到它人文化、理性化之外的特質，這樣的特質或許在中國史家的筆下受到程度或輕或重的壓抑與忽視，但它又始終是靜默地、蟄伏著地等待被解碼的訊息。馬凌諾斯基（Bronislow Malinowski, 1884-1942）曾經說：

> 人們只有在知識不能完全控制處境及機會的時候才使用巫術。[135]

在傳世文獻的講述裏，伯益既是虞官也是巫者，兩者之間並不矛盾，在從自然山澤汲取衣食的時代裏，對於山澤、鳥獸以及遍佈於此界的一切

---

131 〔法〕馬伯樂（H. Maspero）著，馮沅君譯，《書經中的神話》（商務印書館，1939年），頁41。收入林慶彰主編，《民國時期經學叢書》（第一輯）（第30號）（臺中：文听閣圖書公司，2008年）。

132 同上註。

133 楊寬，《先秦史十講》（上海：復旦大學出版社，2006年），頁7。楊寬在本書中總結歸納其上古神話之研究成果，特別是在〈中國上古神話傳說綜論〉一書，此章亦見於《古史辨》第七冊上編第十八篇。而對於伯益的詳細考證則可參見楊寬，〈伯益考〉，《齊魯學報》第1期（1941年1月），頁135-137。

134 楊寬，《先秦史十講》，頁13。

135 〔英〕馬凌諾斯基著，費孝通譯，《文化論》（北京：華夏出版社，2002年），頁59。

生靈的掌握是非常重要的事，它不僅僅是一件世俗的事業，它與族群的生命維繫息息相關，因此「商度山川」、「厲物」、「議物」就不會是一件只在人文化、理性化的氛圍中完成的事，它涉及的是人如何安頓自身的生存處境以及從中獲得秩序感與安定感，此間即涉及人如何與天、與神交涉溝通。伯益「商度山川」、「厲物」、「議物」的職能以及接受禹位以及啟與之爭位等相關敘事凸顯出他的巫者色彩。在史家的筆下，伯益的巫者的色彩逐漸淡化，而伯益做為舜之虞官也因後人根據《周禮》對於「虞官」的瞭解而被視為是山川草木鳥獸的看守管理人。神聖性的失落與世俗性的逐步提高，兩者之間並非全然的對立，而是比例濃淡的問題，以傳世及出土文獻中與伯益相關的神話傳說為例，某些類型的敘事明顯地出現人文化、理性化的色彩，但某些類型卻隱微地保留了更古老的訊息，透過解析傳世及出土文獻中的伯益及其相關神話傳說，可以更深刻地理解法國漢學家馬伯樂（Henri Maspero, 1883-1945）所指出的中國學者解釋神話「愛凡麥化」的傾向，[136]同時也因憑藉著這一批被人文化、理性化的歷史資料而得以拾取神話記憶所遺留下的吉光片羽。

參考書目

一、古籍叢刊

〔周〕左丘明傳，〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達疏：《左傳正義》，臺北：藝文印書館，2002 年。

〔戰國〕韓非子著，陳奇猷校注：《韓非子集釋》，北京：中華書局，1959 年。

〔戰國〕呂不韋著，陳奇猷校注：《呂氏春秋新校釋》，上海：上海古籍出版社，2002 年。

〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達疏：《尚書正義》，臺北：藝文印書館，2002 年。

〔漢〕司馬遷撰，〔日〕瀧川龜次郎考證：《史記會注考證》，臺北：樂天出版社，1972 年。

〔漢〕趙歧注，舊本題〔宋〕孫奭疏：《孟子注疏》，臺北：藝文印書館，2002 年。

---

[136] 〔法〕馬伯樂（H. Maspero）著，馮沅君譯，《書經中的神話》，頁 1。

〔漢〕毛亨傳，鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：《毛詩正義》，臺北：藝文印書館，2002年。
〔漢〕高誘注：《淮南子注》，臺北：世界書局，1962年。
〔漢〕班固撰，〔唐〕顏師古注：《漢書》，臺北：鼎文書局，1986年。
〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《周禮注疏》，臺北：藝文印書館，2002年。
〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記注疏》，臺北：藝文印書館，2002年。
〔東漢〕許慎撰，〔清〕段玉裁注：《說文解字注》，臺北：黎明文化事業公司，1994年。
〔後漢〕趙曄撰：《吳越春秋》，臺北：世界書局，1962年。
〔三國〕韋昭註：《國語》，臺北：臺灣商務印書館，1956年。
〔魏〕王弼，〔晉〕韓康伯注，〔唐〕孔穎達疏：《周易正義》，臺北：藝文印書館，2002年。
〔晉〕張湛注：《列子注》，臺北：世界書局，1955年。
〔晉〕張華撰，范寧校證：《博物志校證》，臺北：明文書局，1981年。
〔劉宋〕范曄撰，〔唐〕李賢等注，〔晉〕司馬彪補志：《後漢書》，臺北：鼎文書局，1981年。
〔梁〕劉勰撰，黃叔林註：《文心雕龍》，臺北：臺灣商務印書館，1967年。
〔唐〕房玄齡等撰：《晉書》，臺北：鼎文書局，1980年。
〔宋〕朱熹撰，《孟子集注》，收入《點校四書章句集注》，北京：中華書局，2003年。
〔宋〕洪興祖撰：《楚辭補注》，臺北：大安出版社，2004年。
〔宋〕李昉等編：《太平廣記》，北京：中華書局，1995年。
〔明〕沈德符著：《萬曆野獲編》，北京：中華書局，1997年。
〔清〕孫詒讓著，孫以楷點校：《墨子閒詁》，臺北：華正書局，1987年。
〔清〕嚴可均輯校：《全上古三代秦漢三國六朝文》，北京：中華書局，1995年。
〔清〕雷學淇：《介庵經說》，臺北：新文豐出版公司，1984年。
文清閣編委會：《歷代山海經文獻集成》（第一卷），西安：西安地圖出版社，2006年。
文清閣編委會：《歷代山海經文獻集成》（第八卷），西安：西安地圖出版社，2006年。

二、中文專著

王國維著，趙利棟輯校：《王國維學術隨筆》，北京：社會科學文獻出版社，2000 年。
宋和平譯注：《滿族薩滿神歌譯注》，北京：社會科學文獻出版社，1993 年。
杜維明：《杜維明文集》（第五卷），武漢：武漢出版社，2002 年。
林劍鳴：《秦史稿》（上冊），臺北：谷風出版社，1986 年。
凌純聲：《松花江下游的赫哲族》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1991 年。
袁珂：《山海經校注》，臺北：里仁書局，2004 年。
袁珂：《古神話選釋》，北京：人民文學出版社，1996 年。
馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（二）》，上海：上海古籍出版社，2002 年。
高明註譯：《大戴禮記今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，1984 年。
高莉芬：《蓬萊神話——神山、海洋與洲島的神聖敘事》，臺北：里仁書局，2008 年。
張光直：《考古學專題六講》，臺北：稻鄉出版社，1999 年。
楊寬：《先秦史十講》，上海：復旦大學出版社，2006 年。
詹鄞鑫：《神靈與祭祀——中國傳統宗教綜論》，南京：江蘇古籍出版社，1992 年。
漢語大詞典編輯委員會：《漢語大詞典》（第 11 卷）（海外版），香港：三聯書店，1994 年。
漢語大詞典編輯委員會：《漢語大詞典》（第 3 卷）（海外版），香港：三聯書店，1989 年。
睡虎地秦墓竹簡整理小組編：《睡虎地秦墓竹簡》，北京：文物出版社，2001 年。
趙容俊：《殷商甲骨卜辭所見之巫術》，臺北：文津出版社，2003 年。
劉節：《古史考存》，北京：人民出版社，1958 年。
滕銘予：《秦文化：從封國到帝國的考古學觀察》，北京：學苑出版社，2003 年。
藍燈文化事業公司編：《古史辨》（第七冊下編），臺北：藍燈文化事業公司，1987 年。
饒宗頤、曾憲通《雲夢秦簡日書研究》，香港：中文大學出版社，1982 年。

三、外文譯著

〔英〕愛德華・泰勒（Edward Burnett Tyor）著，連樹聲譯，謝繼勝、尹虎彬、姜德順校：《原始文化：神話、哲學、宗教、語言、藝術、和習俗發展之研究》（重譯本），桂林：廣西師範大學出版社，2005年。

〔法〕馬伯樂（Henri Maspero）著，馮沅君譯：《書經中的神話》，商務印書館，1939年。收入林慶彰主編：《民國時期經學叢書》（第一輯）（第30號），臺中：文听閣圖書公司，2008年。

〔英〕馬凌諾斯基（Bronislow Malinowski）著，費孝通譯：《文化論》，北京：華夏出版社，2002年。

四、外文專書

Mircea Eliade, Willard R. Trask trans., SHAMANISM:Archaic Techniques of Ecstasy, Princeton, N.J:Princeton UP, 1974.

五、期刊論文、專書論文、會議論文

文崇一：〈亞洲東北與北美西北及太平洋的鳥生傳說〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第12期（1961年秋季）。

余健：〈斤及禹步考〉，《東南大學學報（哲學社會科學版）》第4卷第1期（2002年1月）。

李劍國、張玉蓮：〈『禹步』考論〉，《求是學刊》第33卷第5期（2006年9月）。

姚孝遂：〈甲骨刻辭狩獵考〉，收入四川大學歷史系古文字研究室編：《古文字研究》（第6輯），北京：中華書局，1981年11月。

胡新生：〈禹步探源〉，《文史哲》1996年第1期。

殷光熹：〈《詩經》中的田獵詩〉，《楚雄師範學院學報》第19卷第1期（2004年2月）。

高莉芬：〈遠國異人：《山海經》中的文化他者與身體想像〉，《東西思想文化傳統中的「自我」與「他者」學術研討會議論文》，臺北：臺灣大學，2007年。

陳夢家：〈隹夷考〉，《禹貢半月刊》第5卷第10期（1936年7月）。

陳夢家：〈商代的神話與巫術〉，《燕京學報》第20期（1936年12月）。

傅斯年：〈夷夏東西說〉，收入國立中央研究院歷史語言研究所編：《慶祝蔡元培先生六十五歲論文集》，北平：國立中央研究院，1933 年。

黃留珠：〈秦文化兩源說〉，《西北大學學報（哲學社會科學版）》1995 年第 3 期。

楊寬：〈伯益考〉，《齊魯學報》第 1 期（1941 年 1 月）。

劉增貴：〈秦簡《日書》中的出行禮俗與信仰〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 72 本第 3 分（2001 年 9 月）。

衛惠林：〈中國古代圖騰制度範疇〉，《中央研究院民族學研究所期刊》第 25 期（1968 年春季）。

黃老道家之開展向度與特質

郭梨華*

題要

黃老哲學是道家發展的流派之一，這一流派之開展的共同特質是對「人文之事」的重視，但是以道家型態呈現。可被歸約為此一流派的著作，在戰國時期主要是《黃帝四經》、竹簡《文子》、《亙先》、《管子》……等。本文主旨在說明黃老道家論述發展上的三向度，及黃老道家在道家發展中所具有之特質。

一、前言

「道」概念具有哲學創造性意含，是自《老子》一書而奠立，[1]自《老子》後，「道」成為哲學問題發展中，非常重要的學派判準之概念，但是這一概念內涵並非一成不變，自《老子》以至《鶡冠子》，其間大約歷經200-300年的時間，這一段時間中，《老子》後學中，具有「道」概念發展意義的大抵有《莊子》、《黃帝四經》、竹簡《文子》、《亙先》、《管子》、《鶡冠子》，[2]這一發展脈絡大致區分兩種路線，一是《莊子》內篇的路

* 郭梨華現職為東吳大學哲學系教授。

** 本文刊登，感謝兩位匿名審查者的寶貴意見，同時也針對兩位審查者的意見，增加註解說明。

[1] 關於《老子》一書是否早出，自郭店《老子》（不晚於紀元前300年）出土以後，華文學者大抵皆以《老子》不晚出，主要理由之一是《老子》資料在先秦子書中多所見，而且顯示一種發展趨向。另外，關於《老子》之為道家道論的奠基者，請參拙著《出土文獻與先秦儒道哲學．第四章》（台北：萬卷樓，2008年）。

[2] 關於《鶡冠子》之說，可參拙著〈《鶡冠子》哲學中「道論」之探析〉，收錄於《管子學刊》第1期（2008年），第55-62頁。《亙先》之說，則參拙著《出土文獻與先

線，[3]這一線索之「道」，基本上仍然堅持其為「自本自根，……，生天生地」者，[4]但其主要論述，並不是論述其如何「生」的宇宙發生過程，而是提出一更具有哲學本質之探問的方向，即「道通為一」，說明人、物與道之間存在著「通」且能為「一」的可能，這一可能，實際上是強化「氣」這一概念與「道」之間的關係，論述整個自然充滿著「氣」；另一是結合古天文、陰陽學說對於天地四時的重視，提出與時間之度量相關之「度」、「天當」等說，「道」成為一可依天時變化得知之「道」，一般稱此為黃老道家之「道論」。

二、黃老道家發展的三種向度

關於黃老哲學之「道論」發展，大致可歸納三種不同的論述方向：

（一）述《老子》之學，並結合儒學，將《老子》之「道」落實於人文價值之確立。

關於述老學，主要體現在《文子．上仁》中詮釋《老子》第 15 章有關「善為士」的段落，以及〈道德〉中詮釋《老子》第 38 章有關「德、仁、義、禮」的段落。[5]其中最為引人關注的是《文子．道德》這一章有關「文之順」之說，茲錄於下：

> 文子問德。老子曰：畜之養之，遂之長之，兼利無擇，與天地合，此之謂德。何謂仁？曰：為上不矜其功，為下不羞其病，大不矜，小不偷，兼愛無私，久而不衰，此之謂仁也。何謂義？曰：為上則輔弱，為下則守節，達不肆意，窮不易操，一度順理，不私枉橈，此之謂義也。何謂禮？曰：為上則恭嚴，為下則卑敬，退讓守柔，為天下雌，立於不敢，設

秦儒道哲學》，第 177-210 頁。

[3] 基本上僅限於《莊子》內篇，及《莊子》中所記載之莊子語為主，其餘因涉及莊子後學中之無君派與黃老派，因此暫不考慮。關於無君派與黃老派之說明，則依劉笑敢《莊子哲學及其演變》之區分標準。

[4] 王叔岷，《莊子校詮．大宗師》（北京：中華書局，2007 年），第 228 頁。

[5] 關於《文子》中述《老》之學，見於丁原植《文子新論》中〈文子與解老傳承〉一文，（台北：萬卷樓圖書有限公司，1999 年），第 185-208 頁。這兩段落，據氏所考察，皆不見於《淮南子》中，屬古本《文子》而保留於今本《文子》中者。

> 於不能，此之謂禮也。故脩其德則下從令，脩其仁則下不爭，脩其義則下平正，脩其禮則下尊敬，四者既脩，國家安寧。故物生者道也，長者德也，愛者仁也，正者義也，敬者禮也。不畜不養，不能遂長，不慈不愛，不能成遂，不正不匡，不能久長，不敬不寵，不能貴重。故德者民之所貴也，仁者民之所懷也，義者民之所畏也，禮者民之所敬也，此四者，文之順也，聖人之所以御萬物也。[6]

在上述摘錄中，可以發現是對於《老子》38章的詮釋，這一種詮釋蘊涵了老聃貴柔的精神，同時也運用了黃老所重視的「度」之說，[7]並轉化了《尚書．周書．蔡仲之命》中「皇天無親」及《老子》的「天地不仁」之說，提出「兼利無擇」，以一種較為積極肯定之說，展現「德」的作用之無私與普及。在這兩者之外，還可以發現「德」需與「天地合」的作用，這一種作用基本上已對《老子》之「德」說加進了新的因素，這一新因素基本上還立基在社會有上下等級之分的事實上。因此，這一與「天地合」之「德」，與儒學所言之「參天地」有相類之作用，同時也顯示了古本《文子》在述《老》學之餘，還多了一重視現實人文之既有制度，並在此提出一屬於道家式的人文觀。

「德」，不是一種表現恩惠、恩澤的舉止或措施，而是一種合於天地，無所揀擇之「兼利」，這種「兼利」是物之生長、養成之所需，是一種事實的必需與獲得。因此，消解由「心」而來的要求，自然也無怨，當這種必需不被滿足，則「心之望」也必然出現，此即「無德則下怨」。

「仁」，是一種「愛」的表現，但這種「愛」不來自於「私」，而是源自「存在之事實」所展現的溫潤，「為上」與「為下」只是一種事實的存在狀態，無所謂「矜」，也無所謂「羞」。因此，也無所謂「爭」的出現。

---

[6] 王利器，《文子疏義》（北京：中華書局，2000年），第224-225頁。

[7] 「度」作為重要哲學觀念見於《黃帝四經》，與之相當的用語為「天當」。見拙著〈道家哲學資料中所呈現的學術流別與發展——《老子》資料與黃老哲學之探究〉（《文獻與資訊學術研討會論文集》，東吳大學中文系，2001年，第57-112頁），及〈先秦老子後學之學術流派與哲學問題探究——從出土簡帛道家資料談起〉收於《儒道學術國際研討會——先秦論文集》（臺北：國立台灣師範大學國文系，2002年）第27-50頁。

「義」，是確立一種準則，這種準則無論是「為上」或「為下」，「達」或者是「窮」都必然要回歸的「正」。「正」作為一種準則被遵循，所要體現的是「道」或者是「理」，是「物」之自然的客觀性，這種「正」自然可長可久，而不會陷入欺凌或糟蹋的短促中。

「禮」，是以「退讓」、「守柔」的舉措表現規範，這種規範是立基於「不敢」與「不能」的要求、設想而被制定。因此，所展現的是一種「尊重」的態度，「為上」與「為下」則基於「尊重」表現「分際」，而不至成為一種「擾亂」、「干擾」，把原有自然所呈現的規律弄擰了。

德、仁、義、禮的這種以柔弱卑下自處的方式，雖然還保有道家的精神，但也可以發現已經進入文化制度中，要求價值確立這件事，基本上這是對《老》學的一種轉化，而這種轉化在《莊子》內篇中是不可見的。因此，可以說將《老》學精神落實於人文價值的確立是黃老道家的一大特色。

除了古本《文子》外，有些黃老著作並不是以「傳」的方式詮釋《老子》，但仍然強調人文價值的確立，如《經法．道法》重視「法」的源自於「道」，又如《管子》〈心術上〉、〈五輔〉等對於德、義、禮、法等價值極為重視。

（二）以古天文學的「天道」觀詮釋《老子》之「道」，[8]並以此作為人文制度及人君行事準則的依憑，進而開展「法」、「分」與「刑－德」之說。

春秋末之范蠡之思想，[9]主要體現在《國語．越語》中，依據侯外廬[10]及任繼愈[11]的說明中，已經指出范蠡的主要思想是「天道」，且與道家相關，

---

[8] 此處古天文學的「天道」觀，基本上若以漢代學術分類應屬陰陽學家，說其為「古天文學」乃因其與今之天文學有別；不稱陰陽學家，是想把這類觀察天體運行，同時重視人之作為因循之、取法之的思想者，與重視災異以規範人之行為的陰陽家予以區隔。

[9] 范蠡，為春秋末期政治思想家，助越王勾踐滅吳，主要活動年代為 B.C.496-473 年。谷方，《中國哲學人物辭典》（山西，書海出版社，1990 年），第 35 頁。

[10] 轉引自李學勤，《簡帛佚籍與學術史》（台北：時報出版社，1994 年），第 321 頁。據引述，侯外廬認為范蠡思想可以視為陰陽學說在南方的發展。

[11] 任繼愈，《中國哲學發展史．先秦卷》（北京：人民出版社，1983 年）第 130-131 頁。此處認為范蠡之天道思想指的是日月更迭和四時代謝所表現的規律，是運用當時人們所積累的關於天象的知識，闡發天道與人事的關係，而其著眼點在於政治與軍事方面的問題，而不是自然哲學方面的問題。

李學勤在〈范蠡思想與帛書《黃帝書》〉一文中，更直指范蠡思想可劃歸黃老一派，其思想強調「天時」之說，實與陰陽數術相通。[12]關於天道與人事之間的關係，范蠡大致區分三種狀況，即「奪、予、不予」，「奪」是客觀形勢不利，「予」是客觀形勢有利，「不予」是客觀形勢尚未成熟，[13]顯示出在主觀動能所可為之情勢考慮之餘，必須重視客觀情勢是否已經成熟可作為。因此，不是《老子》強調之「不爭」，而是予奪有「時」。[14]換言之，「得時無怠，時不再來，天予不取，反為之災。贏縮轉化，後將悔之。天節固然，唯謀不遷。」[15]即是說明天道運行，是有贏縮轉化的，必須依天時，把握時機，然後決定取與不取。

范蠡的天道思想，據魏啟鵬[16]與陳鼓應[17]之說，都認為他是老學發展到黃老之學的關鍵人物。《黃帝四經》基本上是將范蠡此一思想多所發揮，[18]強調「因天時」、「時反是守」的重要，並認為天體中之日月星辰的變化，影響著人的生活，人需依照天道法則而生活，而由人所建立的人文制度之施行，也需依照天道而行。關於這一種特質，在《黃帝四經》中之《經》與《經法》也多有所表達。[19]如《黃帝四經．經．五正》言「夫作爭者凶，不爭【者】亦無成功」，[20]《黃帝四經．經法．國次》言「不盡天極，衰者復昌。誅禁不當，反受其央（殃）。禁乏當罪，必虛（墟）其國。」[21]

---

[12] 李學勤，《簡帛佚籍與學術史》，第 322-327 頁。

[13] 關於范蠡所指這三種情況，引自任繼愈，《中國哲學發展史．先秦卷》，第 131 頁。

[14] 據《國語．越語》記載，范蠡認為「兵者，凶器也；爭者，事之末也」。顯然范蠡承繼《老子》認為「爭」不是最重要的。但這與《老子》之「不爭」，有些差別，老聃貴柔，范蠡重在「時反」。「時反」之意，魏啟鵬曾說「就是天道環周的每一個過程中事物朝著自己所處的對立面交換位置的時候，是政治家、軍事家由弱轉強，由衰轉盛，反小為大，反敗為勝的機遇。如果怠慢而坐失時機，反而將遭到環周規律的無情懲罰。」魏啟鵬：〈范蠡及其天道觀〉，《道家文化研究》第六輯。（1995 年），第 91 頁。

[15] 《國語．越語下》，（台北：里仁書局，1981 年），第 652-653 頁。

[16] 魏啟鵬：〈范蠡及其天道觀〉，第 101 頁。陳鼓應著，《黃帝四經今注今譯》，（台北：台灣商務印書館，1995 年），第 5 頁。

[17] 陳鼓應，《黃帝四經今注今譯》（台北：台灣商務印書館，1995 年），第 5 頁。

[18] 關於《國語．越語下》有關范蠡的記載，李學勤認為應在《黃帝書》之前，為戰國早期作品，而《黃帝書》依唐蘭之說，是戰國早中期之作品。李學勤，《簡帛佚籍與學術史》，第 323-325 頁。

[19] 關於《經》之稱呼，原整理本名為《十六經》，但若依帛書原貌，此處確實存在討論空間，今依李學勤〈論《經法．大分》及《經．十大》標題〉一文，稱《經》。

[20] 《馬王堆漢墓帛書．壹》（北京：文物出版社，1980 年），第 65 頁。

[21] 同上註，第 45 頁。

對於「時」的重視，在人文制度的依循中，大抵發展出兩種不同的思維方向，一是由天道之可度量之「時」轉化為「法度」思想，並重視「形－名」之「分」說；另一是發展出依四時而定人君應作為之事項，開展出「刑－德」相養之說。

1.由天道→天當，開展「形－名」之「分」的法度思想。

這一思維主要體現在《黃帝四經》之《經法》與《道原》中，《黃帝四經．經法．道法》開宗明義提出「法」的根源在於「道」。[22]茲摘錄於下：

> 道生法。法者，引得失以繩，而明曲直者（也）。〔故〕執道者，生法而弗敢犯也，法立而弗敢廢〔也〕。〔故〕能自引以繩，然後見知天下而不惑矣。……
>
> 見知之道，唯虛無有；虛無有，秋毫成之，必有形名；形名立，則黑白之分已。故執道者之觀於天下也，無執也，無處也，無為也，無私也。是故天下有事，無不自為形名聲號矣。形名已立，聲號已建，則無所逃　匿正矣。……
>
> 稱以權衡，參以天當，天下有事，必有巧（考）驗。事如直（植）木，多如倉粟。斗石已具，尺寸已陳，則無所逃其神。故曰：度量已具，則治而制之矣。……應化之道，平衡而止（已）。輕重不稱，是謂失道。

在上述三段的摘錄中，可以發現「失道」是指無「度量」，而「度量」之根源一在於天地四時之運行中，自然呈現可被觀察測量計算之特質；另一在於它的規律性，也由於運行的規律性，因而具有可徵驗與被遵循之原則性。「度量」由於其根源的特質，也隱含一種「合宜」的因素，此即「天當」。換言之，「道」在此是理解為天道四時的運行法則，而此天道四時之運行法則有一定的規律性，在自然界中都有其徵驗。因此，天道推衍出人事所應依循之法度，而執道之聖人、君王則觀此天道之運行，因而制定人民所應依循之準則。天道除了推衍出法度、天當之外，這一見知之道，事實上也是萬物之所以、所成的根源。「道」既有度，依於「道」之「物」也因此而有其「分」，這一種「分」的顯示，還可以從「物」的「形－名」得

[22] 《黃帝四經》中關於「道」之轉化，以及「道生法」的論述，見於拙作《出土文獻與儒道哲學》，第154-161頁。

知。物因「形－名」而有彼此之分別，個體性也因此彰顯，在人的社會中所形成之事也會因而有聲號之不同，職位上的差異，自然也形成分職之別。

「分」在《黃帝四經．經法》中有名為〈大分〉之篇，[23]李學勤更解題為「大分的意思是大義、要領。六順、六逆是一國存亡的關鍵，做君主的必須把握這樣的要領，去施行生殺、賞罰、征伐等政事。」[24]顯示「分」這一概念的重要，〈大分〉曾說到：

> 六順六逆〔乃〕存亡〔興壞〕之分也。主上執大分以生殺，以賞〔罰〕，以必伐。天下太平，正以明德，參之於天地，而兼覆載而無私也，故王天〔下〕。

很明顯的「分」所關涉的不只是物的分別而已，甚至關涉到由物所形成之天下事，以君王而言，這一天下事包含賞罰、生殺，同時也是君王面對天下處理政事返還於道的主要依據。這一種參天地、正明德、兼覆無私的作為，基本上即是由「度」而來之「天當」使然。《黃帝四經．道原》中也提到「分之以其分，而萬民不爭」，正是從另一面向說明在「事」中之分，若能保有其所應然之「分」，則萬民可處於不爭的自然有序中。

2.依「四時」之「法度」開展出「刑－德」相養之說。

依四時之法度所開展出的「刑－德」說，在黃老思想中有一演變過程，在《黃帝四經．經．成法》中所論述的是黃帝問力黑有關「成法」之事，說明欲依「成法」而正民，此一「成法」之所指在於「循名復一」，[25]「一」即是「道」在變化之多中的最先者、開展者。在《黃帝四經．經法．道法》中則指出「道生法，……執道者生法」，說明人文制度中所制定之法，其根源是建基於「道」的體現於自然中。至《管子．心術上》仍保有此一思維，此篇認為「法」是人文制度中之法，但是這種「法」的根源是源出於權衡度數，權衡度數則源出於天道自然。[26]

---

[23] 原整理小組定名為〈六分〉，今據李學勤改。李學勤，〈論《經法．大分》及《經．十大》標題〉，《簡帛佚籍與學術史》，第 298-308 頁。

[24] 李學勤，《簡帛佚籍與學術史》，第 303 頁。

[25] 《馬王堆漢墓帛書．壹》，第 72 頁。

[26] 《管子．心術上》：「法者所以同出，不得不然者也。故殺僇禁誅以一之也，故事督乎法，法出乎權，權出乎道。」尹知章注，戴望校正，《管子．商君書》（台北：世界書局，1990 年），第 221 頁。

從「法」與「道」之關係的論述，可以發現早期是從論述有否「成法」，「成法」是什麼，並藉此將「多」復於「一」指出，進而點出「一」與「道」之間的連繫。其次，是將「法」的根源指向於「道」以及「執道者」所「生」，說明由「道」而有之「法」，同時也是人文制度中君王制定「法」的根源，將自然之法與人文制度之法連繫起來。最後，是純就人文制定之法律規條之目的在於齊一規定，導回權衡度量，再由權衡度量返歸於「道」。

這一向度的「道－法」連繫之演進，也可以從其「刑－德」與人君之行事作為的變化得知，在《黃帝四經》中基本上是指出四時之變化，顯示出春生、夏長、秋收、冬藏，有其固定之規律，這些顯示天道的變化，人君的行事也應依此天道的運行，而有其合當之作為，四時的變化簡單歸納就是「德」與「刑」的關係，《黃帝四經．經．觀》中曾指出「春夏為德，秋冬為刑。」[27]《管子．四時》也說到：「四時者，陰陽之大經也；刑德者，四時之合也。……德始於春，長於夏，刑始於秋，流於冬。」[28]

對於「四時」這一界定，在《黃帝四經》中的主要目的在於人君施政應循天道，且應「刑－德」相養，而非「德」為主，或「刑」為主。關於「刑－德」之相養，《黃帝四經．經．姓爭》言：[29]

> 刑德皇皇，日月相望，以明其當。望失其當，環視其央（殃）。天德皇皇，非刑不行；繆（穆）繆（穆）天刑，非德必頃（傾）。刑德相養，逆順若成。刑晦而德明，刑陰而德陽，刑微而德章（彰）。其明者以為法，而微道是行。明明至微，時反以為幾（機）。

在上述摘錄中，可以發現，「刑－德」是作為天道四時運行的表徵，四時是由陰陽變化展現為四個季節，四季共構為「一年」。日與月之關係，是並存且相依存在，共構為「一日」。「刑」與「德」之關係也猶如日月，是相養並存，單只有「刑」或「德」無法明「道」。「道」是由「陰－陽」共構而體現出來，人君之施政即取法於明者，即彰明其布德，施刑用兵則幽蔽隱微。此處明微之說顯然又與四季之氣息相應。

---

[27] 《馬王堆漢墓帛書．壹》，第 62 頁。
[28] 尹知章注，戴望校正，《管子．商君書》，第 238-241 頁。
[29] 《馬王堆漢墓帛書．壹》，第 69 頁。

《管子．四時》之目的在於「務時而寄政焉，作教而寄武，作祀而寄德焉，此三者聖王所以合於天地之行也。」[30]在此與《黃帝四經》之目的也是相應的，但是在《管子．四時》中則多了「月有三政，王事必理，以為久長」之說，[31]顯然已注意到施政與月之間的聯繫，這一聯繫從《管子．五行》與《管子．幼官》、《管子．幼官圖》中，可以發現這一發展線索。這一發展基本上是將五行與四季、月份、方位相結合，指出君王施政時在禮樂教化與服色、飲食所需相應之儀節，已將「刑－德」與曆法數術、施政、教化……等相結合，作為君王執道的原則與規範。

（三）結合醫學、養生，將「道」與「心－氣」相結合，推衍出治身即治國之說。

對於人文制度、價值的重視，是黃老道家思想的重要特質，其間的另一個重要環節，就在於說明「道」與人之身體性因素的關係。關於這一部分之思維，主要體現在《管子》中有關「心－氣」的論述。[32]《管子》中認為道之於人是落實於「心」之中，[33]「心」是能體道、知道者，同時「氣」作為道之質素，是充形者。[34]「心」與「氣」作為「道」在人身形中，有一天生之共在的關係，但是人作為一有知「道」、有情感、有血氣的存在，顯然就有物、欲等因素的影響。如何掃除「欲」讓「心－氣」重新返回於「道」中，《管子》在〈內業〉與〈心術下〉中提出了「心」與「心中之心」兩層之心，即「心」與「意」。「心」之所指為心的淺層活動，包含有人的感官聽聞知見、情緒、情感、慾望等的心的活動；「意」作為心中之心指向心的較深層之活動，這一活動是經過形、思等「知」的作用而有所表達為言語者之「意」。此「意」是指比「心」之感官聽聞知見、情感、情緒之表達更為心之深層者，所涉可關乎形、思、言、使等作用。「心」與「意」共

---

[30] 尹知章注，戴望校正，《管子．商君書》，第 240-241 頁。

[31] 尹知章注，戴望校正，《管子．商君書》，第 241 頁。

[32] 參拙著〈道家哲學開展中的關鍵——《管子》中「心－氣」哲學探究〉，山東《文史哲》，2008 年 9 月，第 5 期，第 61-71 頁。

[33] 《管子．樞言》：「管子曰：道之在天者日也，其在人者心也。」尹知章注，戴望校正，《管子．商君書》，第 64 頁。

[34] 《管子．內業》：「夫道者所以充形也」。尹知章注，戴望校正，《管子．商君書》，第 269 頁。又《管子．心術下》：「氣者身之充也。」尹知章注，戴望校正，《管子．商君書》，第 222 頁。

構為「全心」的基礎，其內涵則為「修心靜意」。換言之，「心一意」仍有受物欲、物知所影響，會有干擾不能固道之情況的發生。修與靜的功夫，除了自《老子》以來的「致虛極，守靜篤」，以及《莊子》之「心齋」「遊心」之逍遙、寓諸庸的可能取向外，《管子》中認為不只是理論地去說，而是關涉血氣、飲食的實際作為，同時對於「氣」很具體的提出「摶氣」之說，並說明如何重返「精氣」之固，以致「靈氣」在「心」。[35]

〈禁藏〉言「食飲足以和血氣」，即是指飲食是滋養血氣使之達致於和諧的狀態，又〈內業〉也曾對飲食之道加以說明，認為飲食不能過飽，過飽則形之內有所傷，而外形也有不好的體態表現，過飢則骨枯血貧。因此，飲食必需恰如其分，才能讓身形血氣都達到和諧，身形血氣協調，精神也就能有所安頓，智慧也因此能有所增長。[36]這樣一種「心知」事實上也是「心一意」與血氣共同作用的結果，但《管子》中並不以此為終極，而是指出在「氣」這一部分，人需「摶聚」其氣展現而為「靈氣」。

「摶氣」之作用，《管子．內業》曾加以詮釋為：[37]

> 摶氣如神，萬物備存。能摶乎？能一乎？能無卜筮而知吉凶乎？能止乎？能已乎？[38]能勿求諸人而得之己乎？思之思之，又重思之。思之而不通，鬼神將通之，非鬼神之力也，精氣之極也。四體既正，血氣既靜，一意摶心，耳目不淫，雖遠若近，思索生知。

在這段資料中，可以發現「摶氣」之所指，是指「心一意」之專一下，「氣」的自然結聚，這一種自然結聚，是返歸於「一」、「道」的狀態，它是通暢無礙的結聚，而不是鬱結狀態，也不是求助於他者而得於己內。這猶如瑜珈之修煉或氣功之修煉，其功夫在於身體的自然放鬆，心靈專注無思慮，讓體內之氣自然通暢於全身，以達到身內五臟六腑以及身體四肢之

---

[35] 《管子》之「摶氣」說，基本上源自《老子》「專氣」之說，目的在於返歸本源，但〈內業〉之論述，顯然為《老子》作了明確的詮釋與發展，將《老子》重視身體的因素強化，同時結合「心一意」，說明「心知」對於經驗現實的把握之重要。

[36] 〈內業〉言：「凡食之道：大充，傷而形不臧；大攝，骨枯而血沍。充攝之間，此謂和成，精之所舍，而知之所生。」尹知章注，戴望校正，《管子．商君書》，第272頁。

[37] 尹知章注，戴望校正，《管子．商君書》，第271頁。

[38] 原作「己」，今依湯孝純《新譯管子讀本》改定為「已」。湯孝純，《新譯管子讀本》（台北：三民書局，1995年），頁830。

生息得到調整。這一種「氣」的通暢，就是「精氣」的作用，此時「心－意」之「知」因而是清明的，所有「物」也在這一如神助般的瞭然中，昭然若揭。

當身形、「心－意」在摶氣的作用下，得到安頓，獲致「靈氣」在心，此時「道」留止於「心」。《管子．形勢解》嘗言：「道在身，則言自順，行自正，事君自忠，事父自孝，遇人自理。」說明當「道」留止於心時，人之身形、作為自然依順於道，事君與事父，甚至與他人交，也自然表現一種秩序與價值。《管子》這一以治身為治國之本，基本上是發揮了《黃帝四經》中「以身為度」的思想，在《黃帝四經．經．五正》中曾載黃帝問閹冉關於如何布施五正於天下之事，閹冉的回答是「始在於身，中有正度，後及外人。……左執規，右執矩，何患天下？」[39]，只是《管子》著眼於現實作為中，「心－氣」所可能遭遇而不能固道的緣由，而不是只強調「度」之於人的重要，進而也呈顯出《管子》哲學在黃老道家的特質與不同取向。

上述三種黃老道家發展向度，基本上說明了黃老道家哲學的最大特徵在於「黃學」或說古天文陰陽之學的加入所造成的變化。另一個影響黃老哲學的因素，若以理論與現實而言，顯然黃老道家重視社會政治、人事現實的價值與制度等問題的論述；若從學術家派而言，顯然是受儒學因素的影響使然。

三、黃老道家的特質

若謂黃老哲學之特質，在於重視「人文之事」，[40]則顯然較為寬泛，若更精進予以規範其內涵，我以為大致可從司馬談《論六家要旨》與班固《漢書．藝文志》之諸子略中之道家的說明中，得其精要。司馬談認為道德家是一因陰陽之大順，兼採儒墨名法之善的學術家別；班固則認為道家乃重「君人南面之術」的家別，而其放者絕棄禮學。從兩位對於漢代學術概況的分類與說明，今欲指出被歸類為黃老著作之特質，作為其所有著作之共

---

[39] 《馬王堆漢墓帛書．壹》，第 65 頁。

[40] 「人文之事」，是指由「人」所形成的社會、文化、制度……等事，若以學術類別，在先秦至少開展出六家之別的人文型態，因此說其為寬泛指涉。若以道家莊子與黃老道家的區隔而言，莊子雖有人間世、應帝王的論述，但其與黃老道家仍有不同，不同在於對於「心」的態度與哲學處理不同，對於治國的態度不同。

性是有其難度的，但司馬談與班固之說可謂其共性表現的最概括說明。今人陳麗桂在《秦漢時期的黃老思想》論述黃老學的特質時則強調司馬談論述中的形神問題，並認為「形神是生命的根源，也是一切君道、治術的基礎。……養生與治術在黃老道家是一而二的。」[41]胡家聰在《稷下爭鳴與黃老新學》中，則總括黃老新學的時代精神為：「天、地、人一體觀」及「推天道以明人事」。[42]前輩學者之論述已甚精闢，今則在此一思想特質說之基礎上，就司馬談與班固之說的精神，分「君人南面之術」、「雜揉各家之善」簡要說明之。

（一）君人南面之術

「君人南面之術」，基本上已提點出黃老道家有一關懷，即對於「人文制度之事」的不捨棄態度，即非《老子》之「小國寡民」之說，也非莊子不肯出仕的處世態度，而是積極面對治國處世之論述。雖然黃老道家一如老莊肯定「道」與「氣」的存在，並肯定人須遵循「道」而行，因此也推衍出「生」不盡然符應於「道」的思維，如《黃帝四經．經法》：「生有害，曰欲，曰不知足。」之說，以及《亙先》：「亂出於人」之說，但「生」或「人」卻又如《莊子．人間世》所言，[43]是一事實的存在。只不過黃老道家的取向與莊子明顯有別，莊子是藉此轉向「人心」的解梏，轉向心靈的自由；黃老道家卻是從制度規範中尋求根源，而非從「治心」著手，即使與治「心」相關，[44]目的也在於「治身」，而非心靈之自由超脫。

在君人南面之術的說明中，可以包含人文制度之所以立的根據、存在的必須性，以及君術為何……等的說明。雖然不是每部作品都討論這些問題，但可以發現黃老道家作品對人文制度等事的討論，應該是預設了相類似的前題。

---

[41] 陳麗桂，《秦漢時期的黃老思想》（台北：文津出版社，1997 年），第 1-2 頁。曾春海也提出「天道、治道」說。曾春海，〈《管子》、《黃帝四經》與《周易．繫辭傳》天道與治道之比較〉，收於《輔人學誌》（2008 年 9 月），第 65-98 頁。

[42] 胡家聰，《稷下爭鳴與黃老新學》，（北京：中國社會科學出版，1998 年），第 143-171 頁。

[43] 《莊子．人間世》雖是言「命」與「義」乃人不可逃脫者，但其言「命」與「義」，已是「人」已「生」之狀態的進一步說明「人」在人間世的處境。

[44] 如《管子》四篇，顯然與治心相關。

關於人文制度之所以立的根據與存在之必須。《黃帝四經．經》之〈立命〉中，開宗明義指出人文制度所以立的緣由與根據，茲摘錄如下：

> 昔者黃宗質始好信，作自為象，方四面，傅一心，四達自中，前參後參，左參右參，踐位履參，是以能為天下宗。吾受命於天，定位於地，成名於人。唯余一人〔德〕[45]乃配天，乃立王、三公，立國，置君、三卿。數日、歷月、計歲，以當日月之行。允地廣裕，吾類天大明。

在這一段說中，已經點出人文制度是需要的，立君自有其必須，君是有所承繼於天地之自然而有定位，君之所行在於依循日月運行之天道。所謂「受命於天，定位於地，成名於人」，一方面表達胡家聰所謂「天、地、人」一體觀；另一方面，更說明人之立於天地中，非如儒者所言之參天地之化育，而是仿效天地自然之德，而且要「當」日月之行，是要「類天」。由此再反觀「天、地、人」之一體觀，應該是人君之作為仿效天地，人文之所制也應仿效天地自然之運行。

若以竹簡《文子》可對應於今本〈道德〉之文句而言，雖未言及何以必須立人文制度，但是也言及天子有道、公侯有道、士庶有道、弱小有道、君臣之間有道……等詞語，可見竹簡《文子》肯認人文制度中爵位之差別，同時在其後更言「故帝王者不得人不成，得人失道亦不能守」，說明「得人」是重要的，「守道」也是重要的，表明了除了依循於「道」以外，「得人」的因素不可免。至於人文的走向，竹簡《文子》有提及「此四……」，對應於今本上下文脈，所言在規範「德仁義禮」乃四經，此四經立，則「文之順」，是「聖人之所以御萬物」的內容。

就《亙先》而言，也建構了人文之事立基於自然之「或」，此即「有出於或，生出於有，音出於生，言出於音，名出於言，事出於名」。同時對於人文之制的爵位，也言及明王、明君、明士，說明了人文中有其取向之要求。關於「明王」之說，並非黃老專有，《莊子．應帝王》中也出現，但黃老之「明王」，與《莊子》之「明王」說，差別極大。《莊子》之「明王」說與《老子》功成不名有相近，是一「功蓋天下而似不自己，化貸萬物而民弗恃；有莫舉名，使物自喜；立乎不測，而遊於無有者也。」

---

[45] 原典以《馬王堆漢墓帛書．壹》為底本。此處〔德〕自乃參酌陳鼓應，《黃帝四經今註今譯》（台北：台灣商務印書館，1996 年），第 254 頁。

這是一輔萬物之自然，為而不恃，又能使物在其自然中，有一自足之喜悅，是將自身置於無何有之鄉的王治，而非讓自己勞形怵心者。《亙先》之「明王」最終在於「自為」，其具體內容應與道家相應，但不若莊子心境之遊於無何有之鄉。

《管子》中之「明王」很清楚的是人文中之賢王，在〈心術下〉是與「暴王」相對，其間的差別在於讓人民所依附與所離的差別，明王是愛民者，愛民之方式在於使人民正平，措施則是以樂、禮、敬等方式，調節民之喜怒哀樂，讓人民處於外敬內靜，得以反其性的狀態；在作為齊法家之篇章，如〈任法〉、〈法法〉中，明王之治，要在於慎法審權，已經關係到制度中「法」的重要，所謂「明王在上，道法行於國，民皆舍所好而行所惡。」[46]所強調的是道法的重要，以及人民私欲的節制，此又如〈任法〉中之「明王之所恆者二：一曰明法而固守之，二曰禁民私而收使之。此二者主之所恆也。」[47]此外〈任法〉中也認為「黃帝之治也，置法而不變。使民安其法者也。所謂仁義禮樂者皆出於法也。」[48]這些都說明「明王」之於人文政治制度中，其治國之道要在「道法」，其「道法」之內容，我以為近於《黃帝四經．經法．道法》中所建構之「法」源於「道」，並將「法」視為「民之父母」。[49]

關於「法」的內容，在黃老道家是經過一轉化的，最先在《老子》認為「法令茲彰，盜賊多有」(《老子》57 章)《莊子》對於「法」內篇中大抵不認同，但〈知北遊〉已有「天地有大美而不言，四時有明法而不議，萬物有成理而不說。」說明自然中有其「法」，這基本上可說承襲自《老子》「人法地，地法天，天法道，道法自然。」因為《老子》此處之「法」源是一仿效、取法之作用，但因所取法之對象是天、地、道，似乎蘊含這些被取法之對象有一法則存在，這一思維《黃帝四經．經》中關於「成法」之說更清楚表明人文之法乃因於天地之法，〈道法〉中則將道家之道與法結合，有「道生法」，「執道者生法」之說。《管子》有關「法」的專論中則有「聖人能生法」(〈法法〉)「生法者君也」(〈任法〉)之說，呈顯了由道而法，由道德轉向禮義法度的改變。

---

[46] 尹知章注，戴望校正，《管子．商君書》，第 90 頁。

[47] 同上註，第 256 頁。

[48] 同上註，《管子．商君書》，第 256 頁。

[49] 同上註，《管子．商君書》，第 89 頁。

（二）雜揉各家之善

黃老道家之雜揉各家之善，基本上或可從蒙文通最早將道家分南北兩派得到部分說明，蒙文通認為南北道家之分主要就在於「仁義」之說。[50]郭店竹簡《老子》出土後，學者們也發現其中關於「仁義」之說，並非採取摒棄態度，因此引發學者諸多討論。從目前出土有關黃老道家之著作，可以竹簡《文子》為表徵，竹簡《文子》強調道德仁義，並以之為四經，為治國之要，《黃帝四經．經．順道》也有「體正信以仁，慈惠以愛人，端正勇，弗敢以先人。」[51]雖僅此一例，但確實點出了其對仁、愛、慈惠的重視。關於「義」，《黃帝四經．經》對於「義」相當重視，認為「義」是一種判準。對「仁義」之重視，可說是與儒學相關，畢竟儒學之旗幟之一就在於「仁義」。另外，在關於用兵方面，黃老道家強調「義兵」之重要，如《黃帝四經．經．本伐》中，甚至對用兵提出義兵之說，此對於黃老哲學具有重要影響，為「義」而戰，竹簡《文子》雖不見「義兵」說，但與可對應之今本文句，關於「王道有幾」之問答中，確有「以兵王者〔德〕」之句，[52]在《文子．道德》也有關於義兵之說，這與《孟子．盡心下》所言「春秋無義戰」之說，似有呼應，但這並非說孟子也提出義兵說。黃老道家對於用兵之說，與戰國如宋鈃、尹文之「禁攻寢兵」也有相類處，這只能說黃老道家之義兵論是當時戰國時諸子的論題之一。但若細究《黃帝四經．經法》之用兵論，其所因襲之理論更近於陰陽家之說，以天道陰陽為其最高準則，如〈國次〉之「禁伐當罪當亡，必墟其國，兼之而勿擅，是謂天功。」[53]

關於黃老道家與陰陽家之關係，是以「因陰陽之大順」為其作高指導原則，主要是以《黃帝四經》為代表。所謂「因陰陽之大順」，基本上是以「古天文中的天道觀」為《老子》之「道」的重要內涵，也因此推衍出「天當」、「度」、「權衡」、「道生法」等說。在《管子》中關於陰陽之說，處處可見，在〈心術上〉曾以陰陽與動靜關係，說明人主應處靜陰之位以制動，此即「人主者立於陰，陰者靜。故曰動則失位。陰則能制陽矣，靜則能制動矣，故曰靜乃自得。」但與陰陽家加強調忌諱、災異感應之事不同。

---

[50] 蒙文通，《中國哲學思想探源》（台北：台灣古籍，1997 年），第 311-313 頁。

[51] 原作「正信以仁」，據陳鼓應《黃帝四經今注今譯》改。第 390 頁。

[52] 此見於竹簡《文子》編號 1035。其中〔德〕是以今本補上。

[53] 《馬王堆漢墓帛書．壹》，第 45 頁。

若論其與墨家之關係，或只能說對當時之說有所辨異，與墨家最相關者在於「兼愛」之說的論述，但不同於墨者之論。

關於形名之說，若要在「審名」度實，則在黃老道家是發展出「分」的概念。對於「名」，不再強調無名，而是重視「名」的重要，如《黃帝四經．經法．道法》言「虛無有，秋毫成之，必有形名。形名立，則黑白之分已。……是故天下有事，無不自為形名聲號矣。形名已立，聲號已建，則無所逃迹匿正矣。」[54]說明「形名」的存在，乃是一必然，由於形名之立，而有種種分別，秩序也因此而立，此猶如《亙先》中「有出於或」之說。關於形名之說，在不見於《淮南子》的《文子》資料，其論形名與有無的關係有一特殊處，即「有道即有德，有德即有功，有功即有名，……故有功以為利，無功以為用。」(《文子．道原》) 可謂肯定「有」之存在之事實性與必然性。[55]

四、結論

對於黃老道家之發展三向度與特質，吾人或可以總括為：時代思潮因素的影響，以及對於「有」的肯定。這兩種都立基於對《老子》之學的發展而呈現的轉化與開展。就前者而言，除看到其與各家之關係外，也看到在其開展《老子》學時，由於作者個人背景知識的因素，而有不同方式的開展，或以述《老子》之學為主，再開展其新說，如竹簡《文子》；或以《老子》之學為基礎，就《老子》學中之問題，開展自己之新說，如《亙先》；或以《老子》學中之「法自然」之觀點，開展其與陰陽天道觀相應之「道論」，如《黃帝四經》；或以《老子》、《莊子》之道、心、氣說之論題，結合當時醫學觀，開展自己的心氣觀，如《管子》。關於「有」的肯定，可謂其特質之總括與指導方針，無論是「君人南面術」或雜揉各家之善，都在於對於「有」的肯定，這種對於「有」的肯定，既是人文之制的，也是對於經驗現實的處理，甚至可以說它所取之方式，不是內在的，而是對於制度、物質的肯定，因此很難論其修養觀，即便如《管子》之「心－氣」說，與治身有關，但其「修心靜意」的全心說，

---

[54] 《馬王堆漢墓帛書．壹》，第 43 頁。

[55] 參拙作〈《文子》哲學初探——以不見於《淮南子》之資料為主的討論〉，發表於「道家哲學國際學術研討會」，東吳大學哲學教學研究平台、東吳大學哲學系共同主辦。2008 年 6 月，第 14-15 頁。

仍不忘對於飲食血氣之論述，並沒有如《莊子》之心齋、游心之自由、藝術精神境界的開展。

參考文獻：

丁原植《文子新論》，台北：萬卷樓圖書有限公司，1999 年。

王叔岷，《莊子校詮》，北京：中華書局，2007 年。

王利器撰，《文子疏義》，北京：中華書局，2000 年。

谷方，《中國哲學人物辭典》，山西，書海出版社，1990 年。

尹知章注．戴望校正，《管子．商君書》，台北：世界書局，1990 年。

任繼愈，《中國哲學發展史》（先秦卷），北京：人民出版社，1983 年。

李學勤，《簡帛佚籍與學術史》，台北：時報出版社，1994 年。

上海師範大學古集整理組校點，《國語》，台北：里仁書局，1981 年。

《馬王堆漢墓帛書．壹》，北京：文物出版社，1980 年。

胡家聰，《稷下爭鳴與黃老新學》，北京：中國社會科學出版，1998 年。

湯孝純，《新譯管子讀本》，台北：三民書局，1995 年。

陳鼓應，《黃帝四經今註今譯》，台北：台灣商務印書館，1996 年。

陳鼓應，《黃帝四經今注今譯》，台北：台彎商務印書館，1995 年。

陳麗桂，《秦漢時期的黃老思想》，台北：文津出版社，1997 年。

曾春海，〈《管子》、《黃帝四經》與《周易．繫辭傳》天道與治道之比較〉，收錄《輔人學誌》，2008 年 9 月。

郭梨華，〈道家哲學開展中的關鍵——《管子》中「心－氣」哲學探究〉，山東：《文史哲》第 5 期，2008 年 9 月。

郭梨華，〈《鶡冠子》哲學中「道論」之探析〉，收錄於《管子學刊》第 1 期，2008 年。

郭梨華，《出土文獻與先秦儒道哲學》，台北：萬卷樓圖書有限公司，2008 年。

郭梨華，〈《文子》哲學初探——以不見於《淮南子》之資料為主的討論〉，發表於「道家哲學國際學術研討會」，東吳大學哲學教學研究平台、東吳大學哲學系共同主辦。2008.6.14-15。

劉笑敢，《莊子哲學及其演變》，北京：中國社會科學出版社，1998 年。

魏啟鵬，〈范蠡及其天道觀〉，《道家文化研究》第六輯。上海：上海古籍出版社，1995 年。

東吳大學中文系編，《文獻與資訊學術研討會論文集》，台北：東吳大學中國文學系，2001 年。

國立台灣師範大學國文學系編，《儒道學術國際研討會——先秦論文集》，國立台灣師範大學國文系，2002 年。

論帛書《道原》道體詮釋的可能

潘玉愛*

摘要：

於一九九二年馬王堆漢墓國際學術研討會中，李學勤先生提出帛書《道原》一文的價值、意義和研究的重要性，其云：「尤其是《道原》一篇，內容最短，篇末云『四百六十四』字。今計僅四百六十字，學者沒有給予較多注意。實際該篇言簡意賅，深于哲理，在道家文獻間應有其重要地位。」他的研究不僅指出《道原》仍還有很大的研究空間，也同時開啟--扇研究帛書《道原》的指南。之後，陸續學界研究帛書《道原》，有著重在與《老子》的論道的比較，或是透過與《老子》的比較發掘帛書《道原》所具的黃老流派的特色。近期學界又重啟對帛書《道原》的討論，並加入新出土文獻〈恆先〉、〈太一生水〉的思想共同討論，又或與〈恆先〉相互詮解。本文試從道家和黃老之學都首重的「道」體為討論之起點，展開各研究的類型與論據，並分析其論著對《道原》道體研究的問題、方法與意識，再透過研究者們所詮釋《道原》道體的義理，推論出他們共同的問題意識下所構建的「道」圖像，由眾學者研究觀點呈顯《道原》道體詮釋的可能性，以供我們再進一步思考帛書《道原》道體言詮下各種的理據，是否還有盲點之處。

一、前言

當時馬王堆帛書《道原》出土的情況，文字是以隸體書寫，且抄寫者避漢朝帝王名諱。這四卷佚書和《老子》乙本抄在一起，《經法》、《十六經》、《稱》、《道原》抄於《老子》乙本前面，學界有稱它《老子》乙本卷前古

---

* 潘玉愛現職為文藻外語學通識教育中心助理教授。

佚書，或李學勤先生稱作帛書《黃帝書》。這四卷佚書與《老子》同抄在一個卷子上，讓研究者關注到是否為「黃老之學」的思想，因此思想的特點是以老子思想為中心，綜合戰國時期幾個學派的學說，和顯著地道法融合之傾向，並致力於南面之術的體現。具體的思想論述我們可以從司馬談在《論六家之要旨》中之評述看到：「道家使人精神專一，動合無形，贍足萬物。其為術也，因陰陽之大順，採儒墨之善，撮名法之要，與時遷移，應物變化，立俗施事，無所不宜，指約而易操，事少而功多。」（《史記・太史公自序》）

然這四卷佚書在《漢書・藝文志》不見著錄。引起研究者熱烈的討論，如認為它們不是一部書[1]，或唐蘭先生根據四卷佚書思想內容及押韻前後一致的情況，推斷他們是一個整體，認為就是《漢書・藝文志》道家類著錄中的《黃帝四經》[2]，又被稱為《黃老帛書》，還有以「馬王堆黃老帛書四種」[3]稱之。

從一九七五年唐蘭先生於《考古學報》的發表之後，對於帛書研究如雨後春筍般，但多數集中討論四卷[4]中的《經法》、《十六經》，而專論後兩篇《稱》、《道原》的卻很少。在一九九二年馬王堆漢墓國際學術研討會中，李學勤先生即指出：「其是《道原》一篇，內容最短，篇末云『四百六十四』字。今計僅四百六十字，學者沒有給予較多注意。實際該篇言簡意賅，深于哲理，在道家文獻間應有其重要地位。」[5]他先揭示《道原》仍尚有相當大的研究空間，也同時開啟一扇研究《道原》的指南，也正彰顯帛書《道原》的價值、意義和研究的重要性。張增田先生認為「除了《道原》篇外，

---

[1] 〈座談長沙馬王堆漢墓帛書〉，《文物》，1974 年 9 期。如葉山先生也持此看法。

[2] 唐蘭，〈馬王堆出土〈老子〉乙本卷前古佚書的研究〉，《考古學報》1 期，（1975 年）。

[3] 陳清茂先生於〈「馬王堆黃老帛書四種」書名相關問題探討〉一文，提出：「『馬王堆黃老帛書四種』名之，較能涵蓋其學術特質（出土地域、學術屬性、數量），等日後能提供馬王堆黃老帛書四種與《黃帝四經》間最直接的證據出土，將可對此問題再重新論定。黃老帛書四種可視為戰國末期、漢初黃老之學的重要著作，但就目前的出土資料而言，難以證明即為《漢書・藝文志》所錄之《黃帝四經》。」

[4] 不以「篇」稱述，係因四種佚文和《老子》乙種本抄錄在同一卷帛中，又因如《經法》、《十大經》內還有獨立的篇，因此，筆者以「卷」的指稱更能真實反映此佚書的情況。

[5] 湖南省博物館編，〈帛書《道原》研究〉，《馬王堆漢墓研究文集 1992 年馬王堆漢墓國際學術討論會論文選》（長沙：湖南出版社，1994 年 5 月），頁 1。

其他篇很難找出一個明確的主題」[6]透過帛書《道原》的獨特性顯示出四卷佚文不能構成「經」的體裁特性。早年，學界研究帛書《道原》是以道家學派的垂直思考方式研究，如與《老子》的論道的比較，《文子》、《淮南子》、《鶡冠子》的比較，以闡發帛書《道原》所具的黃老流派的特色，所獲得的成果使黃釗先生注意到仍有所不足，他的理由是：「但限於史料不足，人們的研究多帶推測性，因而見仁見智，看法各異。」[7]更有多數研究較集中在它的正名、成書年代、作者及其學術思派。近期學界又重新開啟對《道原》的討論，且加入新道家出土文獻〈恆先〉、〈太一生水〉的思想共同討論，或與〈恆先〉相互詮解，以及再釐清四卷之名。這從垂直思考轉向於水平式的思考，使得帛書《道原》的詮釋加入新視域，也能更進一步澄清已留存的問題。四卷佚文自一九七三出土至今歷時三十五年，已具有不同角度和方法的討論。基此，筆者在流覽各論著時發現，無任何針對四卷佚書中任一卷作細部成果的整理或評論，而往往視四卷佚書為整體之研究卻需仰賴各卷內容的詮釋作為其論據。所以如能針對各卷研究成果內容全盤整合和釐清，反而更有助於對整體四卷佚書的探究。於是，本文試從道家和黃老之學都首重的「道」體為討論之起點，展開各研究的類型與論據，並分析其論著對《道原》道體研究的問題、方法與意識，再透過研究者們所詮釋《道原》道體的義理，推論出他們共同的問題意識下所構建的「道」圖像，由眾學者研究觀點呈顯《道原》道體詮釋的可能性，以供我們再進一步思考帛書《道原》道體言詮下各種的理據，是否還有盲點之處。

二、帛書《道原》研究道體的類型與論據

由於四卷佚文本身能提供判識的程度有限，許多研究者往往須要利用思想類型、年代相近、理論型態的可能來探究，尤其，視四卷佚書為一體的討論佔多半，總會引用帛書《道原》的思想作為論據或是例證。因此，我們可以借助這些研究導引道體的整體思路，不使帛書《道原》道體的詮釋孤立於實際的條件之外（出土時原文本的情況）。於此，發現到四卷佚書的內容吸引了國內、外學者的目光，特別在題名的問題，造成統計的困難；

---

[6] 張增田，〈《黃老帛書》研究綜述〉，《安徽大學學報》，第二十五卷，第四期（2001年7月），112頁。

[7] 〈關於《黃老帛書》之我見〉，《管子學刊》，第四期，（1989年7月），16、81-84頁。

筆者認為「題名」的不同乃隱含著作者判斷、信念與採用證據的方向，所以不能混同計算，否則不能顯現作者的對四種佚書的評價。如以《黃帝四經》[8]為名的，約略收集到的專著有九；以馬王堆漢墓帛書《黃帝書》為名的專著有一，期刊八篇[9]，大陸博士論文一，國內碩士論文三。專論帛書《道原》會議或期刊論文約八篇。從研究的量上觀，從一九七四年至今，若與其他道家出土文獻研究相較呈顯著雲泥之別，並提揭出我們還有進一步探求的可能。

從而，緣於研究者所訂論題與取材的方向，筆者約略分為二種討論的範域：一是視四卷為一體的論著，其中有論及《道原》的論述，一種是專論《道原》的論述。筆者發現他們研究取向特點是：一種注重的是整部書的共同問題—年代、作者、學派，透過對書組構、部份篇章的段落作為論據的證明，或以註譯的方式闡解，其詮釋和研究主要是以獲得其思想史上的定位；一種是單獨針對《道原》文本的理解，並以哲學方法論和參看、對照法，較重於對文本內容的義理說明與分析，或是文句的類比、對照作為例證的說明，或以道論為核心課題，此研究成果多是以獲得義理的理解為主。研究取向和研究者的分析有關。於是，筆者重新解釋、再分析這些論著，檢視各篇研究《道原》道體的問題、方法意識以及論據分析，並按其成文的年代先後展開，讓我們同時也能發現其中研究的視域的發展。第一類型的論著持《道原》作為論據內容的論述：

在馮有生先生〈黃老思想簡論〉[10]一文，是以司馬遷《論六家要旨》為據，認為此乃漢代當時所認知的道家，實指黃老思想（新道家）。依《道原》文本論述「道」的方式，除了加入外層《老子》的思想、《呂氏春秋・大樂》，並引用大量內層《經法・道法》、《十大經・前道》以及少數《稱》的文本相參；其中特別提及「因」、「時」、「度」相佐詮釋。最後作者指出黃老思想下之「道」，是先天地生的決定萬事萬物存亡興衰的客觀法則。由此，此文多以類比論證[11]獲取結論。筆者以為，若就帛書《道原》文本脈

---

[8] 論著於書名上呈顯趨同，這種現象也發生於博、碩論文上。

[9] 期刊對四卷佚書的稱述是不一致，論題的不同也說明看法的差異性。

[10] 馮有生，〈黃老思想簡論〉，《安徽師大學報》，第四期（1982 年），56-63 頁。

[11] 即是類比論證，這種論證以比較一個東西與另一個東西，推出一個講這個東西的結論。原理：這兩個情況類似。因此如果你去說 p 對一個情況成立，則你必須去說 p 對另一情況也成立。黎布蘭（J. LeBlanc），《實用邏輯》（Thinking Clearly）（台北：心理出版社股份有限公司，2001 年），196 頁。

絡而言，前半部是對道本體特質的描述，其關鍵在於「道」自身言說是以「虛」、「一」概念的展開，闡發道的本原、性質，只有當涉及「物」的概念時，才論述到四「時」的概念，所以四時僅描述道體的表顯，是次於虛、一所指的境界概念，過度加入「因」、「時」、「度」的概念作為言詮的重心，並不符合文本的脈絡，反而是過度論述，但若是為論證黃老思想，或許參照司馬談的評述更能彰顯其論據的有效。

於金春峰先生〈論《黃老帛書》的主要思想〉[12]一文，開宗明義即論述《帛書》道、天、理的思想，作者試圖以提問方式導入論題：究竟道是物質還是精神？他順著《道原》文本的論述為理據，認為「道」最先是「氣」原始的混沌狀態，引用內層文本《道法》：「虛無形，其寂冥冥，萬物之所從生」說明道是萬物最初的根源，繼之，以帛書《道原》文本說明道體的一、獨立、不受時空局制，不受物的支配，所以萬物的產生或消失，不影響道的數量，道是陰陽統一的狀態；之後引用《管子・五行》、《內業》等文本說明精氣有精神的作用，再以帛書《原道》：「服此道者，是謂能精」的文本，論述積聚充份的精氣，就能「知人之所不能知，服人之所不能服」帛書《原道》；結論處指出精氣是道思想的特點。本文以類比論證獲取結論。作者僅引用帛書《原道》的目的是為說明道體的超越性，截取片斷論證造成前後論據的不合理。如果就帛書《原道》一文，在文本內並沒有發現氣概念的直接論述，而作者試藉概念發生的序列（氣→陰陽→精氣）回答自身所提的問題概念，實際上此文更重要是論述終極存有狀態，揭明在言詮之下道體是以虛、一和萬物的關係的呈顯自身。從作者的論題上看，四種佚書對道體的論述都不離司馬談《論六家之要旨》中評述的黃老道家思想：「道家使人精神專一，動合無形，贍足萬物。」的觀點，其表現出精神層次先於物質的價值。

在余明光先生〈論道家的兩個流派一帛書《黃帝四經》與《老子》的比較〉[13]之文，認為兩者都繼承古代的道論如自然觀，作者內容的論述強調其與《老子》道論異同，認為「帛書《黃帝四經》與《老子》皆成書於戰國中期左右，《老子》書或稍早一些，但他們思想發源卻是同一，所以他們在直接繼承道論上，有它們的相同點，也有它們的歧異點。」作者以帛

---

[12] 金春峰，〈論《黃老帛書》的主要思想〉，《求索》，第二期（1986年），54-60頁。

[13] 余明光，〈論道家的兩個流派——帛書《黃帝四經》與《老子》的比較〉，《求索》，第一期（1988年），69-75頁。

書《老子》所論述的道特性，參見帛書《道原》，指出兩者的論述基本上是相同，都認為是萬物的本源。繼而，加入河上公注《老子》的註釋：「道通行天地，無所不入，在陽不焦，托陰不腐」的文本，認為河上公看過此佚文而直接採用了帛書《道原》：「在陰不腐，在陽不焦。」由此，他們的自然觀相同。又認為道體為「一」方面，其的論述是道先於天地，這點他們也相同。兩者唯有道論社會觀方面有分歧。這裏也以類比論證獲得結論。透過作者的分析，瞭解到道家之道體詮釋特點，筆者也由論述中發現作者將四種佚書視為單一黃學的思想，似乎不同於以往我們視「稷下黃老學派」的思維。另外，主要觀點不以道家的視域探討的研究，而將觀點放在帛書本身的論述。蕭萐父先生在〈《黃老帛書》哲學淺議〉[14]一文認為，《黃老帛書》對老子哲學的道範疇，特別是「獨立而不改，周行而不殆」客觀規律的義涵，並將《老子》作了進一步的發揮、詮解，道是客觀存在的天地萬物的總規律，認為道的性質是寓於虛而普遍，守恆而穩定。同時他認為《帛書》強調道的客觀必然性，其採帛書《道原》：「獨立不偶，萬物莫之能令。」說明道獨立於人的意識之外。筆者發現兩篇作者相同凸顯道的特性，也有共同之遺一並未進一步針對文本與黃老思想的內容特質相參反省。筆者認為歷史效應是不可忽視，若能再從同時期司馬談的評述檢視我們是否偏離當時之思想。

葉山先生〈對漢代馬王堆黃老帛書的幾點看法〉[15]一文，於結語中提出簡短意見中論及帛書《道原》之處：一在於氣概念的討論，他認為帛書著者是從《內業》、《鶡冠子》這些論著中汲取靈感啟示的，他的理由是「氣」也是孔孟宇宙觀的特性之一，氣在帛書中並不佔任何地位。他不贊成余明光先生所提的看法，認為「氣」只在《道原》的最初有關宇宙觀的部份提到，其他篇章所論也只是指「元氣」，而重要被當作哲學概念的是《觀》章中的「氣」。二是對《道原》的論點清處地表明天與地的出現晚於「道」、「本原」，而帛書其它文章中，天地道是作為合一的本原出現的，基於這兩點，他同意李學勤先生《道原》與其它馬王堆黃老文章以後來的文字有一些哲

---

[14] 蕭萐父，〈《黃老帛書》哲學淺議〉，《道家文化研究》第 3 輯，（上海：上海古籍，1993 年），265-273 頁。

[15] 葉山，〈對漢代馬王堆黃老帛書的幾點看法〉，《馬王堆漢墓研究文集——1992 年馬王堆漢墓國際學術討論會論文選》湖南省博物館編，（長沙：湖南出版社，1994 年 5 月），16-26 頁。

學上的相似之處。基此，他結論出極有可能古佚書的其它版本或部份文章曾被收編入《漢書・藝文志》所載的書目中，並於後提醒我們不能僅憑傳世文獻中目錄編著人提到的卷或篇數來鑒定出土的漢墓文獻，因為他們當時根據的是他們自己的錄用標準。本文是使用論辯分析法[16]。筆者贊成作者對於氣論的反駁，和採三重證據法論述出土的文獻的態度，不僅可相參地下出實物資料、歷史文獻資料以及考古發現的古文字的資料。

陳錦松先生〈黃老帛書初探〉[17]一文，在討論成書年代中羅列了唐蘭、康立、鍾肇鵬三位先生的論點。作者同意鍾肇鵬先生以道家核心概念的演變來支持，《黃老帛書》成於戰國末年。他認為道家核心概念是「道」與「一」，他據《老子》、《六韜》的說法，認為兩者原意上是一致的，把「一」當作通往道的中介，《道原》中之道和一明顯是同一層次、同程度，是同語反覆的最高範疇，一的論述和《老子》明顯的差異，而和《淮南子》異乎尋常的一致。結論由道和一兩個核心概念粗略的變化軌跡看出《六韜》的提法較近於《老子》，《帛書》和《淮南子》離《老子》較遠，其以河喻地域相近水質相近。本文最後強調類比論證的真實性，筆者認為作者僅從傳世文獻的內容相參文本論述之精細和社會觀作為判定文本的年代，還需再商榷。

陳茂清先生〈「馬王堆黃老帛書四種」書名相關問題探討〉[18]一文，集中考察書名的問題。由不同研究者的論點上考察各方說法與論據。他發現四種帛書的作品風格、修辭技巧、文字用例有參差不齊的狀況，而提出《道原》的看法：「一、《道原》不分章，首段（「恒無之初……莫見其形」）幾乎全為四言句所構成，總論「道」的特質。第二段以後則由散句形式具體地描述「道」及其作用。二、整體文氣近似《老子》，所不同處在於《老子》分章，而《道原》則為一篇散體的「道」論。」他從抄手書寫風格論，相形之下《經法》、《道原》整體呈現出精煉的書寫特色。本文是以論辯分析法，強調以直接論證的重要性，不能單憑書名推測，更無法確認，又如何據其連結。筆者認為更重要的是當時選錄文獻的標準，而不是抄手的書寫功力，因為選納文獻是較有客觀性，而抄手卻是主觀的。

---

[16] 對於不同意見所產生的「爭執焦點」的辨認與整理。

[17] 陳錦松，〈黃老帛書初探〉，《上海第二工業大學學報》，第一期，（1993 年），80-84 頁。

[18] 陳茂清，〈「馬王堆黃老帛書四種」書名相關問題探討〉，《興大人文學報》，第四十期，（2008 年 3 月），125-152 頁。

綜上，筆者藉由視四種佚文為整體的論述，展示出他們共同關心《道原》道體之討論。我們從中發現因著作者所擬的論題的差異性，使得問題和論據雖都不相同，但還能發現到他們引用《道原》道體作為理據的原因：一是說明黃老思想下之「道」，是先天地生的決定萬事萬物存亡興衰的客觀法則，二含藏的精氣是道思想的特點，三是黃老之學與老學在道論自然觀相同，而社會觀是有分歧，四說明道是客觀存在的天地萬物的總規律，道的性質是寓於虛而普遍，守恆而穩定。五以道家核心概念：道和一兩個核心概念粗略的變化軌跡看出《六韜》的提法較近於《老子》，《帛書》和《淮南子》離《老子》較遠。同時筆者發現在論證的方式多數是以類比論證獲取其結論，往往採納文獻內容和語意上是否相近作而為理據。若從邏輯的嚴謹性考量，類比論證是較弱的論證。但這緣於四種佚文無傳本，研究者在有限資料下只能運用類比論證，而會產生人因知識與認知不足，可能思考不夠周延的問題，也容易被其他間接論據疑難，如〈論《黃老帛書》的主要思想〉一文提到精氣之說，在〈對漢代馬王堆黃老帛書的幾點看法〉一文作者所提的論據，就能質疑其論據充份與否。此外，當我們面對出土文獻資料不足時，也不能總是訴諸於直接論據因噎廢食放棄對四種佚文認識的可能。筆者以為，運用論證不能局限於一種，該據資料的特性而判斷運用論證。佐證資料的適切與嚴謹的論證即是追求真理的不二法門。

在第二類專論《道原》的論著，文中除了研究的問題、方法意識之外，還具有理解文本的論述。於此，先暫不處理理解文本的論述留待下面《道原》道體的詮釋研究再進行論述。

李學勤先生〈帛書《道原》研究〉[19]一文，作者依唐蘭先生的研究所附的「《老子》乙本卷前古佚書引文表」，唐蘭先生所提的結論與之後出土的資料可支持。於是作者假設的指出：「《道原》的內涵是上承《老子》，下啟《文子》、《淮南》，並且有其學術流派的特色。」之後即是論證此假設。他認為帛書《道原》所論述的道是與《老子》同脈，是為《老子》道論作引申注釋，《老子》與帛書《道原》文句相對照，他認為語句雖不同，思想卻一樣。又據《道原》通篇的韵也和《道原》相似。接著將《文子・道原》和帛書《道原》部份文句相互說明。繼之，《淮南子・原道》是非常接近《文

[19] 李學勤，〈帛書《道原》研究〉，《馬王堆漢墓研究文集——1992 年馬王堆漢墓國際學術討論會論文選》湖南省博物館編，（長沙：湖南出版社，1994 年 5 月），頁 1-5。

子・道原》，兩相對照他認為《淮南子》是在《文子》原文上修改增繁，並補充一些歷史的論述。據此，結論帛書《道原》要比《文子・道原》早一個階段，是戰國中期的著作。另外，作者就帛書《道原》被《老子》河上公注所引，以史學和文獻相互說明，認為「證明司馬遷所說河上丈人一系學黃帝、老子確是事實，也支持了帛書《老子》乙本卷前佚書是『黃帝書』的論點。……道家由以黃老為主轉移到以老莊，甚至莊列為主，這一轉變在《淮南子》書中已可見其端倪。」[20]筆者發現作者主要論點是經由比對相近和相同篇目之文本產生，次要論點則是舉過去曾發生於歷史事件說明，配合文義讓文本自身說話，使得閱讀者清楚看出文本的世界。

在饒宗頤先生〈楚帛書與《道原篇》〉[21]一文，作者就文本文句的形式上看，起段言開闢，四字為句，認為其頗近《楚繒書》。尤其據這段文字句法「天弗能覆，地弗能載……鳥得而飛，魚得而游，獸得而走……故上道高而不可察也，深而不可測也。」認為帛書《道原》即《淮南子・原道訓》的張本，是戰國以來黃老之恒言。並且提出「大迥」之義和「迥同太虛」，同字為動詞，即「同天」之義，本於墨家之書。又提到唐蘭先生以為《黃帝四經》，雖乏確據，然《道原》:「迥同太虛」即《黃帝書》之「同氣」，他認為此可證明與戰國時之所謂黃老思想正有關。筆者認為單論一概念的使用並不能判斷為何種思想，還需相參整體文脈的內涵，因為有許多概念是學術交流後共同使用，更應該是針對他們的理論特質討論。

在孫長祥先生〈帛書《道原》與《淮南子・原道》思想的比較〉之文，乃是根據「《莊子・天下》與司馬談〈論六家要旨〉兩篇文獻中所陳示的，以道家整合性理想為主軸，分判天下學術的觀點加以歸納，而提出：一、道術合一的動態運行的存有論，二、聖人無為的認識觀，三、道術因應無窮的發用施行觀等三條陳述的線索，對帛書《道原》與《淮南子・原道》文本的主要哲學思想進行比較」[22]。經過鋪陳、比較之後，他獲得幾點意見[23]：一、帛書《道原》與《淮南子・原道》的陳述進路不同。二、帛書

---

[20] 同上注，4 頁。

[21] 饒宗頤，〈楚帛書與《道原篇》〉，《道家文化研究》第 3 輯，（上海：上海古籍，1993 年），256-259 頁。

[22] 孫長祥，〈帛書《道原》與《淮南子・道原》思想的比較〉，《第一屆簡帛學術討論會論文集》，（2003 年），310 頁。

[23] 同上注，287-312 頁。

《道原》與《淮南子・原道》都是兼攝各家而融治於道家觀點之下的論述，而帛書《道原》的內容偏重「據天道以論人事」，《淮南子・原道》則本「道無所不在」的觀點。三、帛書《道原》以「生動」為本描述道之始，《淮南子・原道》則說「從無而有」的過程。四、帛書《道原》的語言觀近乎老子，要言不繁，而多近乎定義的說明，而《淮南子・原道》語言觀近乎莊子。筆者以為作者重構理論之目的在「道家整合性理想」，似乎遺漏道家的思想也需回應每一時代的需求，發現時代與思想的互動關係與轉變因素，或許是我們今日研究思想更重要的工作。

曾春海先生於〈《繫辭傳》與《黃老帛書》天道與治道之對照〉[24]一文，將論述分為兩部份。第一部份針對天道討論，指出兩者所共同之處：「皆以學問為濟世之本，以此為著眼點整合諸子，重鑄經世利民之學」[25]。於第二部份的論述中，提到《黃老帛書》中言天道最有哲學意涵是《道原》，主要論述道之體用，並進行兩者有無內在聯繫的考察。經其對照兩文獻，發現兩者天道觀頗多對應相合處。另一論著，是針對《管子》、《黃帝四經》與《周易・繫辭傳》天道與治道之比較，作者先就《管子》、《黃帝四經》之文本托天道以明治道的戰國時期之黃老學代表作天道、治道之分述及比較，再與《周易・繫辭傳》進行交义分析和比較，試圖考察出《周易・繫辭傳》與戰國時代的黃老思想的橫向交流中，究竟吸收、分享了那些理論，其間有何差異。筆者認為作者值得後學效法其治學的方法，先積累《繫辭傳》與《黃老帛書》的研究，之後更深入、擴大到可能為同時期的《管子》思想。

陳麗桂先生〈從出土簡帛文獻看戰國楚道家的道論及其相關問題——以帛書〈道原〉、〈太一生水〉與〈亙先〉為核心〉[26]，此文之目的是為論證流傳於戰國楚地的道家古佚文，其言：「從馬王堆帛書〈道原〉、郭店竹簡〈太一生水〉，到上海博物館（以下簡稱「上博」）竹簡〈亙先〉，一再地

[24] 曾春海，〈《繫辭傳》與《黃老帛書》天道與治道之對照〉，《周易研究》，第六期（2006年），74-81頁。另又著〈《管子》、《黃帝四經》與《周易・繫辭傳》天道與治道之對照〉，《輔仁學誌》，第三十七期（2008年），65-98頁。

[25] 同上注，75頁。

[26] 陳麗桂，〈從出土簡帛文獻看戰國楚道家的道論及其相關問題——以帛書〈道原〉、〈太一生水〉與〈亙先〉為核心〉，《中國文哲研究集刊》，第二十九期（2006年9月），頁123-144。

說明了戰國時期楚地道家學說的多面性與多元發展。」[27]透過仔細比對他們所主張的「道」論之始源觀念的推衍，和長年以來我們奉為道家學說圭臬與準據的《老子》思想理論，試圖看出戰國時期流行於楚地的道家學說之豐富內容與焦點論題。此文分別從三方面討論：一簡短的篇幅與兩階段的論述，二道的本體與創生，三道的執用與名言。鋪陳、論列說明帛書〈道原〉、〈太一生水〉與〈亙先〉為核心〉各自核心論述，並指出《道原》與其他兩文本相同之處與相異之處。筆者從文中的討論看到作者的睿識與思考的縝密性，並提醒筆者道論道體的特性與論述方法之研究不可忽視。

綜合以上，專論《道原》的研究，雖每位作者動機不同，所運用方法多是類比，並且是以理解《道原》文本內容為出發時，讓不同文本相互對話，更顯自身的不同或相近。

三、《道原》道體的詮釋研究

承前所論，《道原》的詮釋已有許多學者的智慧結晶，筆者嘗試在此基礎之下，討論、分析先行學者[28]對此論題的觀點，論陳他們所聚焦的共同論述，也同時發現他們表述、觀點上何以有差異性。藉此，反思文本呈顯的條件所影響認識的問題。

帛書《道原》原本並未分章，但我們可以從文脈中看到前半部論述道體。在此，將按文本脈絡與《道原》作者在文句段落中的可能意識，將文本論述歸納為兩部份的特質與關係，以便詮釋觀點的展現和理解其文意。這樣劃分的優點是能清晰的看到詮釋者的理解，也能各種觀點並存，不因他人的轉介而使文意失真。此外，可能有不足的是對於義理的不同理解，造成理解《道原》道體的認識，恐會見樹不見林。因此，為避免這樣的情況，最後統整詮釋的論述是有必要的。以下從二部份展開學者們對《道原》道體的詮釋[29]。

---

[27] 同上注，123 頁。

[28] 〈帛書《道原》集釋〉、〈《繫辭傳》與〈《黃老帛書》天道與治道之對照〉、〈帛書《道原》和《老子》論道的比較〉、〈《道原》中的「道論」〉、〈古典哲學中「道原」問題探析〉、《馬王堆漢墓帛書《黃帝書》箋證》、《黃帝四經今註今譯－馬王堆和墓出土帛書》、《黃帝四經今註今譯》等文進行詮釋研究。

[29] 以下引文不在逐列出處，以免註釋過於繁複，並請參見參考書目。

（一）道與虛、一

筆者在分析各研究者的論述中發現，大家雖面對同樣文本，卻產生不同的認知。如帛書《道原》中道與虛、一的關係，研究者對文本的段落意識有不同的看法，如孫長祥先生以「恒先之初……大迵無名。」詮解是「道原」存在狀態的描述。曾春海先生以「恒先之初……精靜不熙。」是表述道的情狀。陳麗桂先生以「恒先之初……，萬物莫以。」是鋪衍道的本體質性。丁原植先生分為三個段落「恒先之初」強調的是「發生者」、「迵同大虛……恆一為止」這三句歸結出「恆一」的狀態、「濕濕夢夢……，地弗能載」這整段說明「恆一」本然的運作。陳鼓應先生、余明光先生、魏啟鵬先生是今註今譯的著作故是以八字或四字一句讀。以下展開他們的論述：

「恒無之初」的詮釋在學界[30]有二種觀點：一是恒先，一是恒無。恒先之說最早是自李學勤先生，以為「恒無」當讀「恒先」。余明光先生認為是指天地未形成以前。魏啟鵬先生認為「恒」讀為「緪」，窮究、追究。丁原植先生認為此說法是與此處哲學思辨的論說方式相同的[31]。陳麗桂先生從文本上下文脈絡論述釋義：「『恒先』因為是最初的始源，因此前所未有，萬物一時也尚未由此孳生，因此說『古未有以，萬物莫以』」[32]謝君直先生認為「先」字表明了「道」是在萬有之前的，「道」作為一種始源的情狀，就文字敘述上，用「先」更能描繪「道」是開始的開始。孫長祥先生以「有原而無端，無始而有應」論述「恒先」。另一種觀點，陳鼓應先生釋為恒無，一切皆無。曾春海先生認為當作恒無之初是指「『道』對所有化生的萬物享有先在性，這就是道「始」源狀態之描述。」[33]丁四新先生在與楚簡《恒先》的語句論述意義序列相參之下，認為當作「恒無之初」，但意義是「恒初」，其義一也。「極言恒常之極，從純粹精一處而言道體自身，也就是帛書所說的『道原』概念。」[34]丁四新先生詮釋原則是認為不應該緣於《老

---

[30] 如李學勤、魏啟鵬、余明光、李零、陳麗桂、孫長祥、丁原植、謝君直等先生。

[31] 他說：「『緪先之初』的問題形式為緪，先之初」也就是探索或追究「先之初」的論題，也藉此「先之初」的問題形式得以確立。丁原植，〈古典哲學中「道原」問題探析〉，《哲學論集》，31 期（1998 年 6 月），325 頁。

[32] 〈從出土簡帛文獻看戰國楚道家的道論及其相關問題——以帛書〈道原〉、〈太一生水〉與〈亙先〉為核心〉，《中國文哲研究集刊》，第二十九期（2006 年 9 月），126 頁。

[33] 〈《繫辭傳》與《黃老帛書》天道與治道之對照〉，《周易研究》，第六期（2006 年），76 頁。

[34] 丁四新，《帛書《道原》集釋》，簡帛研究網站：http://www.jianbo.org/admin3/html/

子》文本，而是「不論是「恒先」還是「恒初」，其意義都應該從「道原」（本體）上加以理解。」筆者認為如果以「先」論述，即從宇宙發生順序，顯然是以時空座標內之思維的言說，如果以「無」言，是實體存有狀態之思維的言說，再由第一段落的文脈中尋找言說視域，似乎以時空或存有的兩種論述都有，並且交叉出現，如「濕濕……不熙」是存有性的論述，「古未……其外」是時空性的論述，似乎顯現文脈中兼具存有與時空的關係，無法從文句的論述上，找到規律的思路若從境界論道的層次，恒無高於恒先的言說，但內在義理交遞論述存有和時空，使得學者同時用兩種言說，交叉於稱謂和義涵的說明之內，如曾春海、孫長祥、丁四新。筆者認為稱述上該是恒無，但義理的內容應是強調宇宙的開始、生成。

在「迥同大虛」詮釋上有二種觀點：一是從宇宙論式的表述，如陳鼓應先生釋義：宇宙天地還處於混同渾沌的狀態。余明光先生的論述是虛無空洞的太空。魏啟鵬先生認為「大虛」是表述至虛，虛中之虛，虛之極也，道家以為宇宙萬物之本始。另外一種，從本體上論述，如丁原植先生認為「洞同」描述渾樸為一的契合狀態，「至虛」即虛之所至，指虛的本質。「虛」，並非空無之虛，它具雙重性質。「一是指：未涉形名的無限與無定性，一是指：其空窅虛曠的涵藏與積蘊性」[35]孫長祥先生理解為包覆於渾樸為分的虛空之中。陳麗桂先生的論述是「在天地未生成前，「道」的始源狀態是極其虛無、質樸而寧靜自然的。」曾春海先生認為，其意指道的原始狀態係處在一通達遍在、可資運化不已的「虛」之狀態。丁四新先生認為如前句「也是講本體的存在狀態的」[36]正如前筆者所提，文本呈現「虛」概念指向的另一概念是抽象概念的特質，筆者認為是本體上的論述，因為人一旦言說即顯示出主、客的立場，若當「虛」指向於具體之物時，通常時空意識的論述就會產生。

---

dingsixin02.htm

[35] 丁原植，〈古典哲學中「道原」問題探析〉，《哲學論集》，31 期（1998 年 6 月），326 頁。

[36] 他說：「眾多的注釋者們偏執於宇宙生成論的思維模式，將『恒無之初，迵同太虛』理解為『在一切尚未形成的太初之時，整個世界所呈現的混沌一團的狀態』，這是不正確的。其關鍵在於這些注釋者們沒有意識到，帛書《道原》的作者已經著意從本體論而不是從宇宙論的腳度來論述『道原』的問題。」見於丁四新，《帛書《道原》集釋》，簡帛研究網站：http://www.jianbo.org/admin3/html/dingsixin02.htm

「虛同為一，恒一而止」這句的論述上，依學者對問題意識的建構可分為：對照道家思想的內容文本的理解，和以《道原》文本的脈絡以及還有是僅釋義未論及其所據的。以前者為主的，如孫長祥先生認為是與《老子・十四章》:「不可致詰，混而為一」此整全的存在整體勉強稱之為「一」，既為見知的起點，又為人不知的止點。曾春海先生認為此與《老子・三十九章》:「萬物得一以生，侯王得一以為天下正」，「一」係本根或終極性的統攝者，含統一性之義，為道之稱號或別名。參看《文子・九守》魏啟鵬先生認為恒一，即太一，道也。此二句是指大虛通同，混而為一，即太一所居。其次，以《道原》文本的脈絡，丁原植先生認為是「虛」、「同」呈顯為一，止息於一，並運作為一。由「先之初」到「恆一而止」，完成一個環周的描述。「恆一而止」表現著天地萬物始源之為「先」的獨立特性。丁四新先生認為「虛同」之「虛」，空虛無物；「同」，玄同、同一。「止」，靜止，指本體絕對的靜止、不動。這是本體具有「恒無」、「恒一」兩種對立統一特性，而正是這種對立統一的特性，才使本體（道原）成為本體的。再者，僅釋義未論及其所據的：余明光先生認為空虛聚合變成為「一」，這恒常的「一」就獨立存在。陳鼓應先生認為「一」指先天一氣，實即道。釋義為空虛混同而形成為先天一氣，除此恒定的一氣之外，別無他物。筆者在此較傾向以帛書《道原》文本主幹，並對照道家相關的文本輔助作通盤的比較分析，且藉歷史相關的資料為補證。

「濕濕夢夢，未有明晦。神微周盈，精靜不巸（熙）。古（故）未有以，萬物莫以。」這段論述，特別需留意是否該加入時間的觀念。在詮釋「明晦」時論述，無時間性的論述，如丁原植先生認為「溼溼夢夢」是形容始源的發生時如奔流般的盛大但卻渾樸無分、未顯形類。「未有明晦」是指尚未區分出光明與晦暗，「精靜不熙」是指「恆一」涵藏積蘊而不顯耀。從「恆一」顯現的層面，來說明其與萬物的關聯，所以它對萬物「未有以」，無所施為，無形無名，而萬物對於它也不能有所作為。陳麗桂先生「夢夢」，應是指模糊不清的樣子，故其下曰「未或明」。〈道原〉與〈亙先〉對於「道」始源狀態的表述，有相當大的類同，不但同稱之為「亙（恒）先」，而且也都以「夢夢」來描述其狀態。「夢夢」可以通「濛濛」，也可以通「朦朦」，不管有沒有水氣，都是模糊不清的樣子。故〈道原〉其下說「未有明晦」，〈亙先〉其下說「而未或明」，都是模糊看不真切的意思。曾春海先生的表述是「濕濕夢夢，未有明晦。」乃藉深邃情狀描述道在混沌狀態中以無限

的運行力不分明晦不息無間的運行萬物的生化。「神微周盈」高深莫測，妙運深微周全。「精靜不熙」不熙指道之運行恒處在渾沌不顯的狀態。丁四新先生《道原》所說的「混混夢夢」，就是「道原」，也即是就本體的原初存在狀態而言，與「明晦」之「晦」意義自然不同。而明晦（有明有晦），正是產生時間觀念的經驗根源。很顯然，帛書《道原》的作者在追問「道原」時通過時間性的自我否定而解消了時間因素的預設作用。另一，加入時間性的論述，魏啟鵬先生認為「濕濕」開合之貌。「夢夢」：模糊不清貌。「未有明晦」是謂沒有白晝與黑夜之分。「神微周盈」他以李定生、徐慧君注：「神妙莫測而無主，周遍萬物而無窮。」「精靜不配（熙）」言道為至精、靜而自得，涵隱著光耀。「古（故）未有以」言大道無為而無以為。「萬物莫以。」言萬物之中沒有什麼達到與大道完全相似。余光明先生釋義為那個時候，一切混混沌沌的，沒有白天，也沒有夜晚。神妙的「氣」精微周密而有充盈，精氣安靜又不為人所見，所以它似乎沒有什麼作為，萬物也似乎沒有什麼憑借。陳鼓應先生釋義為先天一氣涌動聚合混聚不分，沒有白天，也沒有黑夜。筆者認為這段整體的意像較強烈的是表達存有、本體上的論述，即便有「明晦」概念，相較於其他三句，顯得時間的論述是弱於本體的。基此，若我們再按司馬談《論六家之要旨》判論黃老思想在形上的層次的思維：「道家使人精神專一，動合無形，贍足萬物。」(《史記・太史公自序》)我們該注意到詮釋道體時，即要把握住道體的「動合無形」，在一種時空運動內的狀態言說本體，因此，「恒無」的詮釋較符合此論點。

（二）道與刑（形）萬物

在論述《道原》道體後半部的段落區分，研究者也呈顯不同，如孫長祥先生以「天弗能復（覆）……，道弗為益多。」說明道與萬物的關係。曾春海先生以「古（故）未有以，萬物莫以。……稽極之所不能過。」視其表述乃整全合一的「道」與所化生之萬物有何內在關係的論述。陳麗桂先生以「古（故）無有刑（形）……稽極之所不能過。」他認為〈道原〉它旨在鋪衍道體，故是一連串對道體各種體貌、性徵的鋪寫。丁原植先生認為「小以成小……莫見其刑（形）」表述「恆一」與天地萬物之間的本質關係、「一者其號也……和其用也。」此提出「一者」以作為「道原」解析的對象事物，更由「一者」來展現出它作為始源之「道」的諸種本質特徵、「是故上道高……稽極之所不能過。」「上道」或「道」在「一者其號……」

之後，成為思辨中的對象。在其後所作的描述，是此界定之對象所顯示性質的說明。

筆者發現在《道原》道體後半部的詮釋上該特別注意是，在道之外所繁衍運化的存在詮釋，如無刑（形）名、天地、大小、陰陽、萬物、人名、用刑（形），之後再強化運化的獨立、超越的特性。在此，最重要該進行分辨的關鍵概念是「刑」或「形」的論述，雖說兩字可通假，但在詮釋時就產生兩種理解，一是以「形」：如陳麗桂先生認為「道」至廣大，也極精微，無形也無名，超越天地，充滿一切，卻又涵蓋一切，適應一切；是根源，也是作用，天地間一切的存在都以它為根源。它是萬物稟性賦生的依據，日月星辰、草木蟲魚、飛禽走獸莫不由之而生；它同時也是百事成敗的關鍵。它獨立，無與相偶，永恆而絕對，統合一切相對，在它的籠罩之下，一切的大小、內外、陰陽、明晦、多少、堅柔、強弱，通通統合為一。這是〈道原〉對「道」的鋪寫。曾春海先生認為道作用於萬物之間無所顯現，故未能以定限的概念之知來界說其確切的內涵特徵。之後，是道的始源狀態與道的整全性與所化生的個體之互聯關係交叉的解說道自身的體性及其發用運行時與個物的互動關係。丁原植先生認為「恆一」的運作「無形」「無名」，藉著此種說明，隱約地將「先之初」匯聚成可為描述的對象性「事物」。它以獨特的方式自為地顯發著。這段清楚地說明了「恆一」的運作成就了天地萬物的存在。天地萬物的本性來自於「恆一」，以體現為他們的所得與所用。但「恆一」的功效「莫見其名」「莫見其形」，此段同樣是從「先之初」隱然指向於匯聚可為界定的生成運作始源。陳鼓應先生釋義為先天一氣沒有固定的形態，茫然混同沒有名稱。余明光先生的論述是它沒有形狀，空虛而又沒有名稱。丁四新先生認為前面十句對「道原」（本體）的特性做了身入的論述，「古（故）無有刑（形），大迵無名。」此二句作了簡單的總結：所以本體沒有形狀，洞徹空虛沒有名稱。另一種是以「刑」的論述：孫長祥先生認為若從治術施用或言說的觀點而言，道既無任何顯現的「事」，則人便無法據之生法立制，因此是離見知語言，「無刑無名」的存在。對此恍惚「虛無刑」之道，作為萬物可分辨的起始。道遍在於天地萬物之中，萬物得之而自生，但卻無從對之限制；也不因萬物的「取、反」而有增減。似乎將「道」與萬物的關係，論述為具有超越與內在的雙重特性。

綜上所述，我們會發現對《道原》道體的詮釋有二種論述導向：一是宇宙的氣化觀，置入先天一氣或氣的論述於釋義之中，以氣作為宇宙萬物的根源和根本。二是始源的本體觀，從發生的始源上論述道的面貌，如以「恆一」、「運化」、「本始狀態」等的表述。從作者在論述的方法導向來看，有三種模態：一是參看上緣或下緣道家思想，交互詮釋。其次，是就《道原》文本上下脈絡進行詮釋。再者，作者僅對《道原》文本進行釋義而不對概念意義生發的來源多作解釋的。除此之外，我們會發現文字的形是以隸書所書寫，在文字的辨識度極高之後，字音是我們面對出土文獻的詮釋中有較大差異之處，而讀音也關聯著字義的理解。正由於釋義傳統因著時間距離、文字的固定性、永久性事物的嚴格性而與當前發生疏遠。筆者認為雖然文本相當有限，但所呈顯的條件仍能引導我們從直接或間接的論述使我們認識它。

四、結語

本文僅透過學界研究成果檢視此論題的研究方法、意識，同時也看到目前我們研究出土文獻的限度，並於其中表達一些個人陋見，以供討論。於中發現出土文獻的研究，我們通常認知是以「寓」於其思想可能的思想型態而理解，又不能違反效應歷史意識，所呈顯是為某些歷史階段時的語言概念，這些是我們目前認識出土文獻的條件。透過研究帛書《道原》道體的問題，進一步觀察到有作者就帛書《道原》文本獨立性與意義的脈絡下理解，不使文本成為其他文本的影子；又有作者能恰當的折衷文本思想與相關效應歷史意識而理解。尤其，當文本所能提供的客觀認識條件是固定不變時，而後乃屬於讀者個人素養與理解，此產生理解的差異就相當顯著。

另外，研究出土文獻研究者所共同面對的一些難題。不論是疑古或是信古者，都先預設文本的原型或者稱之正本的想法，它讓我們不知不覺去追尋其源頭。雖本於思想的天性，但也同時讓我們陷入「影子」的問題，「影子」會使得讀者遺忘了抄寫者書寫時的處境，遺漏當時代所遇的問題。任一文本對於作者自身而言都是嶄新的經驗，並且是獨立的事件，即便其重覆其他文本的文句，有可能是作者再理解下所做的論述，我們若能從中發現它的差異，而不忽略它們，能有面對差異與容許差異的態度，如此不同研究意識都能留出餘地。當然，這需要作者與讀者都能自我調節並自覺意識到目的與差異，否則我們避開傳統詮釋的錯誤是

微乎其微。其次，如何辨識文本原始的本意，而不是文本屈從於、符應於正本的歷史價值，這樣的態度是很重要的，也是作者與讀者互動和交感的平台，選擇貞於追求真理價值。再者，我們對文本自身脈絡的分析和詮釋，很容易淹沒於宗派的洪流之中，因為我們執信來源，因而厚此薄彼刻意的忽略文本話語。

面對出土文獻文本，多數學者將目光集中在訓詁、斷句、編聯，因為這些工作是須先於思想本身，這樣的限制來自於中國文字因著地域和時代文字書寫的變動性，透過先行研究學者判定的字型演變說明文字的意義。似乎思想正在其中，也隱於文字翻譯的背後，透過不同研究者的引導，開啟自身之外的視域，所能對出土文獻文本的認知僅限於間接的認知。而間接文本的多重解釋和論點，面對選擇那種間接文本又是另一課題，雖然如此，在後設研究都有共同目的—了解作者真實的想法，不同領域的探究無疑都是通往文本的途徑，方法可以很多種但都指向於文本。

以上，筆者經由帛書《道原》道體的詮釋研究反省出土文獻研究的視野與方法，也透過閱讀帛書《道原》文本，筆者從中所獲得面對出土文獻的態度與詮釋的可能—即是「一者其號也，虛其舍也，無為其素也，和其用也」。本文探討目前僅能以零散意見和省思作為結語，誠盼作為日後研究的蓄積--若能將出土文獻的研究引領到更高的視域，從理論層面批判、建構帛書《道原》的詮釋系統[37]，達到哲學詮釋的內涵且有助於出土文獻研究的開展。

參考書目

《馬王堆漢墓》，台北：弘文館，1986年。

丁四新，《帛書《道原》集釋》，簡帛研究網站：http://www.jianbo.org/admin3/html/dingsixin02.htm

丁原植，〈古典哲學中「道原」問題探析〉，《哲學論集》，31期，1998年6月，頁314-353。

成中英，〈中國哲學中的方法詮釋學〉，《知識與價值——成中英新儒學論著輯要》，北京，中國廣播電視出版社，1996年。

[37] 學界曾提到中國哲學方法論，對詮釋的理論建構有二：傅偉勳先生創造詮釋學和成中英先生本體詮釋學，日後將嘗試運用此方法於出土文獻的研究。

余明光，〈論道家的兩個流派─帛書《黃帝四經》與《老子》的比較〉，《求索》，第一期，1988 年，頁 69-75。

余明光，《黃帝四經今註今譯》，長沙：岳麓書社，1993 年。

李增，《先秦法家哲學思想》，台北：國立編譯館，2001 年。

李學勤，〈帛書《道原》研究〉，《馬王堆漢墓研究文集─1992 年馬王堆漢墓國際學術討論會論文選》湖南省博物館編，長沙：湖南出版社，1994 年 5 月，頁 1-5。

谷斌、張慧姝，《黃帝四經今譯》，北京：中國社會科學出版社，2004 年。

河洛圖書出版社編輯部編，《帛書老子》，台北：河洛圖書出版社，1975 年。

金春峰，〈論《黃老帛書》的主要思想〉，《求索》，第二期，1986 年，54-60 頁。

胡家聰，〈帛書《道原》和《老子》論道的比較〉，《道家文化研究》第 3 輯，上海：上海古籍，1993 年，頁 260-264。

孫長祥，〈帛書《道原》與《淮南子‧道原》思想的比較〉，《第一屆簡帛學術討論會論文集》，2003 年，頁 287-312。

馬王堆漢墓帛書整理小組編，《馬王堆漢墓帛書》第二冊，北京：文物，1974 年。

陳茂清，〈「馬王堆黃老帛書四種」書名相關問題探討〉，《興大人文學報》，第四十期，2008 年 3 月，頁 125-152。

陳鼓應，〈關於《黃老帛書》四篇成書年代等問題的研究〉，《馬王堆漢墓研究文集——1992 年馬王堆漢墓國際學術討論會論文選》湖南省博物館編，長沙：湖南出版社，1994 年 5 月，頁 6-15。

陳鼓應，《黃帝四經今註今譯——馬王堆和墓出土帛書》，台北：臺灣商務印書館，1996 年。

陳錦松，〈黃老帛書初探〉，《上海第二工業大學學報》，第一期，1993 年，頁 80-84。

陳麗桂，〈從出土簡帛文獻看戰國楚道家的道論及其相關問題——以帛書〈道原〉、〈太一生水〉與〈亙先〉為核心〉，《中國文哲研究集刊》，第二十九期，2006 年 9 月，頁 123-144。

傅偉勳，〈創造的詮釋學及其運用——中國哲學方法論建構試論之一〉，《從創造的詮釋學到大乘佛學》，台北：東大圖書公司，1990 年。

曾春海，〈《繫辭傳》與《黃老帛書》天道與治道之對照〉，《周易研究》，第六期，2006 年，頁 74-81。

曾春海先生〈《管子》、《黃帝四經》與《周易・繫辭傳》天道與治道之對照〉，《輔仁學誌》，第三十七期，2008 年，65-98 頁。

馮有生，〈黃老思想簡論〉，《安徽師大學報》，第四期，1982 年，頁 56-63。

葉山，〈對漢代馬王堆黃老帛書的幾點看法〉，《馬王堆漢墓研究文集——1992 年馬王堆漢墓國際學術討論會論文選》湖南省博物館編，長沙：湖南出版社，1994 年 5 月，頁 16-26。

黎布蘭（J. LeBlanc），《實用邏輯》（Thinking Clearly），台北：心理出版社股份有限公司，2001 年。

蕭蓮父，〈《黃老帛書》哲學淺議〉，《道家文化研究》第 3 輯，上海：上海古籍，1993 年，頁 265-273。

謝君直，〈《道原》中的「道論」〉，《鵝湖》，296 期，2000 年 2 月，頁 36-45。

魏啓鵬，《馬王堆漢墓帛書《黃帝書》箋證》，北京：中華書局，2004 年。

饒宗頤，〈楚帛書與《道原篇》〉，《道家文化研究》第 3 輯，上海：上海古籍，1993 年，頁 256-259。

郭店《老子》、〈太一生水〉、上博〈恆先〉的宇宙觀及與通行本《老子》的比較

王志楣*

提要

先秦諸子中，道家老子首先提出宇宙生成哲學，以往思想史提到宇宙論者，皆以通行本《老子》為「只此一家」，後來隨著郭店《老子》、〈太一生水〉、上海博物館〈恆先〉的面世，才發現道家有不同的宇宙論體系主張，並可較完整、具體補充通行本《老子》宇宙論的抽象模糊性。

以往學界對部分道家出土之作的宇宙論已做過眾多研究，本文則以前賢成果為基點，擴大至三篇時代接近的道家出土文獻，分析它們各自的宇宙論並選擇相關重點，與通行本《老子》作比較，以期尋繹出與先秦道家老子有關的宇宙論發展脈絡。

關鍵詞：老子　太一生水　恆先　宇宙論　出土文獻

一、前言

宇宙與人生從何而來？一直是人類永恆的話題，[1]古今中外對此有不同的解答，如古希臘有水、火之說，印度也有地、水、火、風四種說法，在中國，第一次提出宇宙生成哲學的，當首推道家老子。老子曾言「道生一，

---

* 王志楣現職為國立政治大學中國文學系教授。

[1] 人類出於對自身的好奇，從而追問自身的來源；出於對自然的好奇從而追問宇宙萬物的起源，這是人類特有的兩種強烈的「根源意識」和「歸屬感」。人類根源意識和歸屬感，在宗教上表現為祖先崇拜與對神的信仰，在哲學上則表現為各種各樣的本體論和本原論。

一生二，二生三，三生萬物」《老子．四十二章》[2]（按：以下引《老子》皆只標示章數），又說「夫物芸芸，各復歸其根」〈十六章〉。其言所稱實是一個道生萬物、萬物又復歸於道的宇宙演化循環理論。但這個圖式一開始即給人高度抽象籠統的印象，在通行本《老子》中，缺少對宇宙生成過程具體的描述，如道所生的「一」、「二」、「三」究竟何指？「一」又如何生出「二」？「二」如何生「三」？許多環節並未交代清楚。且在先秦諸子哲學中，後來承繼和發揮老子宇宙生成學說者，一般都以莊子、管子為代表；[3]它們或多或少發揮了老子這方面的思想，且被視為道家著作；而先秦儒家、法家等學派則對自然哲學的宇宙生成論不感興趣。[4]故在以往的先秦典籍中，除《老子》外，很難在其他文獻找到有關較完整的系統學說，直到後來西漢時的《淮南子》出現。「先秦哲學中，何以沒有人對老子宇宙演化作具體的發揮呢？」學者許抗生先生認為這曾是過去研究先秦哲學的一個困惑，[5]直至郭店出土的竹簡（以下簡稱郭店）〈太一生水〉面世與上海博物館的竹書（以下簡稱上博）〈恆先〉的出現，可謂解答了此一問題。

道學思想千言萬語，莫不歸宗於眾所週知的自然之道，然而，一般人都知道「道」，卻很少注意到由老至莊，其間對宇宙論的理解實是有個發展的過程，從這個發展，可以看出道家內部演變的一條線索。復次，以往有以為在莊子之前，具備宇宙生成論的道家思想只有老子，而由於〈太一生水〉及〈恆先〉的發現，才知並非老子獨此一家，思索宇宙始源的思潮應已存在；不過，從春秋末年到戰國前期，為何會產生這樣的成果？現在依然是一個謎！也是思想史今後有待闡明的課題。

---

[2] 本文引《老子》之版本皆依據魏．王弼等著《老子四種》，台北：大安出版社，1999 年。

[3] 《莊子．大宗師》有「夫道，有情有信，無為無形……自本自根，未有天地，自古已固存，神鬼神地，生天生地；在太極之上而不為高，在六極之下而不為深，先天地生而不為久」其中內容講的是道先天地生與道生天地，未超出出老子範圍。《管子．內業》則以「精氣」釋道：「比則為生，下生五穀，上為列星，流於天地之間，謂之鬼神。」但也沒有講到宇宙萬物在時間中的演化過程，更未提出系統的演化學說。

[4] 陳鼓應先生指出，出土的眾多先秦儒簡內容，全屬政治倫理範圍，側重的是文化問題，完全未涉及形上哲學問題。參見氏著《老莊新論》頁 67，台北：五南書局，2005 年。

[5] 氏著〈初讀太一生水〉，收於陳鼓應主編，《道家文化研究》第 17 輯，北京：生活．讀書．新知三聯書局，1999 年，頁 306~315。

《老子》、〈太一生水〉、〈恆先〉三種宇宙生成論有其相似之處，例如分別從觀念上設定的「道」、「太一」、「恆」，都不是以人格神為宇宙主宰者，但都是處在世界的開端處，具有萬物的本原意義，不過，從「太一」、「恆先」對「道」字的迴避並提出不同詞彙（太一、恆先）的概念，顯示〈太一生水〉與〈恆先〉想要把自身和《老子》區別開來的努力，因此，討論這種相似與差別，對理解道家思想的發展和深化應有所裨益。

自出土文獻面世後，不少專家學者先後投入研究，故可見到許多相關議題討論的篇章，研究者通過珍貴的出土材料與傳世典籍結合，拓展了認識的視野，釐清許多觀念，特別是思想的演變。基於上述因素，本文即認為對宇宙論的理解，已不能單純的將《老子》孤立起來說明先秦的情況；由於簡文與通行本（或帛書）的差異，顯現出一些哲學思想推衍的跡象，故思考在先秦宇宙論哲學的發展中，是否出現了不斷改造與闡發原始老子的觀念？以及其間的異同如何？是本文探索的動機，並站在前賢研究的成果基礎上，選擇學術界尚未對郭店《老子》、〈太一生水〉與上博〈恆先〉同時涉及的宇宙論並觀，加以討論、比較，期能豐富先秦時期宇宙論的研究內容。[6]

二、三篇出土文獻的寫作時代、地點與學派

雖然學界多視此三篇出土文獻為先秦道家之作，但說法仍有分歧之處。由於《史記》中的老子傳記諸多疑點，使老子其人和時代成為長期爭論的焦點；郭店《老子》與其丙組所附佚文〈太一生水〉，因出土於湖北荊門郭店村戰國楚墓群，故其抄寫時間與地點被推斷為戰國前期楚地實屬合理，而學者李學勤又認為《老子》的形成應比簡本時代早，其理由之一是〈太一生水〉所本的《老子》篇章，有的不見於郭店，這說明當時的《老子》不僅限於簡本的內容，抄本自然晚於內容更多的原本。且由於郭店簡的存在，至少把抄本所依據的《老子》成書在《莊子》之後的說法排除了。[7]

---

[6] 以下所引《老子》、〈太一生水〉、〈恆先〉三篇文獻分別依據：魏．王弼等著《老子四種》（台北：大安出版社，1999 年）。湖北荊門市博物館編著《郭店楚墓竹簡》（北京：文物出版社，1998 年）頁 123~126。上海博物館編著，《上海博物館藏戰國楚竹書（三）》，上海：上海古籍出版社，2003 年，頁 285~300。

[7] 李學勤說，根據錢穆《先秦諸子繫年》，莊子的生卒年約西元前 365~290 年的戰國中

此外，〈太一生水〉被認為應晚於《老子》，其證據是「太一」一詞在《老子》中尚未出現。老子不少處講到「一」，如〈十章〉、〈二十二章〉、〈三十九章〉，卻都不見「太一」；同樣地，老子很推尚水，如〈八章〉、〈七十八章〉，但不曾有「太一藏於水」的觀點，故〈太一生水〉的思想和老子殊有不同，學界目前只能理解這是在老子之後的一種發展情形。[8]如果再證諸古籍也可發現，最早道家作品中談及「太一」的，見於《莊子》〈徐無鬼〉、〈列禦寇〉、〈天下〉，以及《淮南子》〈精神〉、〈本經〉、〈主術〉、〈詮言〉等篇，年代都較晚，因此推論出〈太一生水〉不可能和《老子》同期，應是道家後學解釋老學之作。[9]

至於〈恆先〉，雖購自香港的骨董店，[10]但根據可靠的非正式資訊顯示，其出土地點和郭店楚簡相去不遠，應可視為戰國楚人作品。[11]所以，綜上所述可知，郭店《老子》、〈太一生水〉、上博〈恆先〉三出土文獻皆以戰國楚地為範圍。

後期，所以屬於戰國前期時代抄本的郭店、上博簡中的書籍應都為莊子所能見。見氏著，〈孔孟之間與老莊之間〉，收於《新出土文獻與先秦思想重構國際會議論文》，2005 年，頁 1~6。

[8] 邢文編《郭店老子～東西方學者的對話》，北京：學苑出版社，2002 年，頁 4。

[9] 太一概念非道家所獨有，如《禮記．禮運》為儒門後學所著，有「夫禮必本於太一，分而為天地……」之語，和〈太一生水〉有近似度。《禮記》宇宙論思想來源很清楚，就是《周易．繫辭上》的「易有太極，是生兩儀……」相互比較不難發現，太一就是太極。這一點在唐朝孔穎達時就已悟到，他在《禮記．月令疏》曰：「老子謂道生一，與易之太極、禮之太一，其義不殊，皆為氣形之始也。」太一、太極屬宇宙論範圍，在朱伯崑的《易學哲學史》中也提到。他說，中國哲學史上，關於宇宙形成的理論有兩個系統，一是道家系統，本於《老子》的道生一說。一是《周易》系統，即被後來易學家所闡發的太極生兩儀說。陳鼓應在《易傳與道家思想》則進一步表示，這兩個系統之間還存在著交互融合的關係。李學勤則認為，實際上古代傳統的宇宙論有久遠的淵源，至春秋戰國之際已趨成熟，老子及關尹一派流傳的時期，與易傳的形成年代相當，他們對當時通行的宇宙論各自做出闡述發揮，其有共通之處是很自然的。以上參考資料分別見於朱伯崑《易學哲學史》頁 76，台北：藍燈文化事業公司，民國 80 年。陳鼓應，《易傳與道家思想．序》北京：商務印書館，2007 年。李學勤，〈郭店楚墓文獻的性質與年代〉，收於《郭店老子～東西方學者的對話》，頁 7。

[10] 1999 年 1 月 5 日的「文匯報」刊登了記者一篇報導〈戰國竹簡露真容〉，指稱上海博物館四年前（1995 年）從香港文物市場購回一批少見的戰國竹簡（簡稱「上博簡」），〈恆先〉即是其中之一。

[11] 陳麗桂，〈從出土簡帛文獻看戰國楚道家的道論及其相關問題〉，收於《中國文哲研究集刊》29 期，2006 年 9 月，頁 123~144。

有關學派的歸屬問題，郭店《老子》其為道家之作乍看似無庸置疑，但郭店《老子》給人最明顯的印象，是對儒家的批判文字大幅減少，這也是郭店與通行本最大差異之處；尤其是通行本〈十九章〉的「絕聖棄智」、「絕仁棄義」文字在郭店簡文中皆未見到。郭店《老子》甲組引文如下：

> 絕智棄辯，民利百倍；絕巧棄利，盜賊無有；絕偽棄詐，民復孝慈。

（按：本文為便書寫與閱讀，以下所引出土文本皆採今通行字體與標點）

流行的王弼通行版本及帛書甲乙本、河上公本、傅奕本〈十九章〉則是：

> 絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有。

兩組對照可以看出郭店《老子》提倡絕棄的是辯、巧、詐，而不是儒家的仁、義、聖。對此差異，許多學者認為郭店《老子》因時代較早，故還沒有出現後來道家的反儒傾向。[12]也有學者說可能是郭店抄本出自道家對儒家同情者之手緣故。[13]

〈恆先〉大抵也被視為道家之屬，無太大爭議；〈太一生水〉則較複雜，一般認定其為道家老學發展作品，但也有學者存遲疑的態度，代表者如李學勤，謂其受數術家影響頗深，[14]；丁四新稱〈太一生水〉前半與後半係不同的兩篇，前半應是陰陽家之作；[15]蕭漢明也認為是陰陽家之作，他詳陳其理說，〈太一生水〉的宇宙生成圖式與老子比較，在形式與層次上有局部類似，但在語意與內容上存著明顯差異，且絲毫不涉及道家道德之意，故不能只根據「天道貴弱」四字即定為道家之屬。[16]

---

[12] 同注 4，頁 164。

[13] 沈清松，〈郭店竹簡《老子》的道論與宇宙論〉，收於《哲學與文化》26 卷第 4 期，1999 年 4 月，頁 298。

[14] 見氏著，〈太一生水的數術解釋〉，收於《道家文化研究》第 17 輯，頁 297~300。北京：生活.讀書.新知三聯書店，1999 年。

[15] 見氏著，〈楚簡太一生水研究～兼對前太一生水研究的總批判〉，《楚地出土簡文獻思想研究（一）》，武漢：湖北教育出版社，2002 年，頁 183~249。

[16] 見氏著，〈太一生水的宇宙論與學派屬性〉，收於《學術月刊》12 期，2001 年，頁

本文以為，即令〈太一生水〉非完全屬於道家學派性質，但從其余文觀之，其思想很難和道家擺脫關係，且對後期道家也產生了重要影響。

三、郭店《老子》的宇宙論以及和通行本《老子》的比較

郭店楚墓竹簡《老子》的章序，與馬王堆帛書本及今通行各本完全不同。簡本不但未分章，也無以「道經」、「德經」分篇的情形；簡文抄寫在三種不同形制的的竹簡上（分甲乙丙三本），部分有殘失，所有字數，包含可補者共一千八百三十一字，約佔今本三分之一。

整體說來，郭店《老子》在宇宙論方面的文字不多，甲本僅可見數條，乙本勉強算有一條，其餘多是論及人事相關之理，遠不如王弼等版本中有體系性的道論與宇宙論。[17]不過，郭店《老子》雖未顯示完整的宇宙論思想體系，但仍有頗值得加以哲學解析之處，尤其是以下一段文字：

> 返也者，道動也。弱也者，道之用也。天下之物，生於有，生於亡（無）。
>
> （見郭店《老子》甲本，相當於通行本〈四十章〉）

這段文字將老子「反」的歧異性及豐富性簡單化，單純只就「返回」義而言，表示萬物皆朝向道之返回而動，這是道在萬物中運作所賦予的動力與所產生的效果，因為道既以分殊化的程序產生萬物，又內在其中運作，帶領萬物返回自身。然而，在其他各版本中皆可見到另有〈四十二章〉「道生一，一生二，二生三，三生萬物」之文字，明確交代由道生出萬物，也就是由道論至宇宙論的步驟，如此可以見出存在根源即是變化目的的思想。可惜這段〈四十二章〉文字不見於郭店，而上述甲本竹簡的「返也者，道動也」，僅說明萬物返回於道的運作，換言之，郭店只涉及由宇宙論返回道論思想，至於其他由道而生出萬物，或萬物所遵循的自然法則，則由於相關文本付之闕如，難以詮解。

32~37。

[17] 通行本中老子涉及的形上哲學約可分成幾項內容：（1）世界本原問題，見〈一章〉、〈二十五章〉。（2）宇宙生成問題，見〈四十二章〉。（3）宇宙變動歷程，見〈四十章〉、〈二十五章〉、〈五十一章〉。

另外是該段最後一句「天下之物生於有，生於亡(無)」所牽涉的「有」、「無」問題，可謂引起聚焦性討論。

有、無原是老子哲學思想中的一對範疇，有、無在通行本〈一章〉和〈四十章〉都是指稱道體；〈二章〉和〈十一章〉的有、無，則是指現象界的事物，屬於認識論或人生論的一對相反相成概念，本文今只專論指稱形上道體的有、無。通行本〈四十章〉之文字是「天下萬物生於有，有生於無」，郭店簡本是「天下萬物生於有，生於無」，雖只是一字之差，但在哲學上的解釋卻有極大的差別，因為前者是屬於宇宙生成問題，後者則可屬於本體論範疇。本來，有、無都可謂「道」的一體兩面(「同出而異名」)，二者並無本末先後問題，但今本的「有生於無」語意，易導致本末先後的判斷，遂給老學體系帶來不一致的解釋；學界又因受到王弼解《老》的影響，更增加詮釋上的分歧。由於王弼執意主張「以無為本」，並將道與萬物視為母子、本末關係，遂凸顯道體之「無」，而略去道體之「有」，甚至將「有」降至萬物同一層面，這使得許多人在面對今本〈四十章〉「有生於無」的文句時，將「無」等同於「道」，而將「有」具象化為天地、陰陽等，但這種解釋與〈一章〉矛盾，因為〈一章〉的「有」絕非囿於天地現象之屬。今本〈一章〉中云：「此兩者(無、有)，同出而異名，同謂之玄，玄之又玄，眾妙之門。」換言之，通行本〈一章〉形上的有、無，是各自在描述道的既超越又實存的一面，「無」和「有」同是形上之道開顯的兩個辯證環節。若對照郭店簡文「生於有，生於無」，其中有、無關係可以解釋為對等性質，指稱道體之本體論，如此便和通行本〈一章〉論點一致。馮友蘭先生在半世紀多前就發現了通行本〈四十章〉與〈一章〉不一致的問題，故他提出所謂的「有生於無」說，並不是指時間的先後，而是指邏輯的順序。[18]

有關老學中「有生於無」引起的議論，其實在歷史上早已眾說紛紜，時間綿延甚長[19]。那麼，真相究竟如何？是哲學史曾誤讀了《老子》？還是郭店本抄漏了一個「有」字，以致引起軒然大波？對於後者，並非是不無可能，甚至是十分可能的情形。[20]如果郭店本抄漏的猜測可以成立，則單獨從該段

[18] 見氏著，《中國哲學史新編》，北京：人民出版社出版，1998年，頁329～337。

[19] 老子開啟的有、無議題，到了魏晉成為玄學探討的根本，「有生於無」更為何晏、王弼之「貴無」派所本，後又引來裴頠的「崇有論」；其後僧肇著《不真空論》提出非有非無說，至宋明理學「無極而太極」的命題，都可算是與「有生於無」相關的學術論辯。

[20] 沈清松指出，一般而言，抄者的專精程度不一定很高，因此竹簡抄錯的情形不少。

義理來看就甚為一致，因為「返也者，道動」是指萬物向根源的返回，也就是向道的返回；而接下來的「弱者道之用」，是說萬物若不凸顯自己的主體，則可隨道的自發規律發展，至於「天下萬物生於有，有生於無」則是指出天下萬物生自有，而「有」則生自無名的域界，稱之為「無」，這是往萬物存在根源的回溯，是由宇宙論追溯本體論的依據。至此，該段文字語意完整即可終止。不過，因為本文前已述及，由道至萬物的生成歷程，即「道生一，一生二，二生三，三生萬物」之類似內容，並未在出土的郭店本中找到相關的文本參考，因此，頂多只能說郭店本呈現出由宇宙論往本體論的追溯傾向，至於涉及的根源，展現出何種程序的生成狀態？則未見呈現。

關於另一種可能，也就是郭店簡並未抄漏任何文字符號，也因此出現與其他傳世本有異，而另成為「生於有，生於無」可以將宇宙道論詮釋成近似現代西方哲學本體論的義理，陳鼓應認為此說不僅澄清老子有、無的本體論意涵，更是在古代哲學中居創始突破的地位。[21]但本文以為此種說法亦不無商榷之處。首先，從郭店簡文「天下之物生於有，生於無」的文字中，不能確定作者是說天下物生於有、「同時」又生於無；在中文語法，文句的先後雖不一定表示時間次序的先後，但也不宜率爾認定其必為時間上的「同時」，再說從該句中也看不出有「有無相生」的暗示，因此以增加字詞的臆測作為文本意義的依據，將可能出現解讀上的困境。

郭店《老子》是迄今發現最早的抄本，但仍無法確定是最接近原本的抄本，且因殘缺不全，故不能呈現老子完整而系統的道論和宇宙論。但既是一種抄本，往往也就是一種詮釋的呈現，若一時之間無法找到原本，那麼也只能解讀已面世的文本可能意涵，觸發不同之思維。

四、〈太一生水〉的宇宙論以及和通行本《老子》的比較

一九九三年與郭店《老子》同時出土的楚簡〈太一生水〉，其書體、形制與《老子》丙組相同。在郭店包括儒、道總共十餘種出土文獻中，所涉及的議題領域之廣、內容之多，可說以此篇為最；從哲學到宗教神學，從天文星象到曆法數術，其研究資料五花八門，且已被討論到相當程度。[22]

沈清松，〈郭店竹簡《老子》的道論與宇宙論〉，頁 305。

[21] 陳鼓應主編，《道家文化研究》第 17 輯，頁 44~46。

[22] 綜觀學界對〈太一生水〉思想研究所關心的焦點，約可歸納如下幾項：第一，簡序問題。第二，時代與學派歸屬問題。第三，水生與氣化的問題。第四，構成內容核

〈太一生水〉共十四簡、三百零五字，從目前整理過的編排來看，文意約可分成兩大部分，即第一簡到第八簡，為通篇綱領，總論宇宙生成的原理及內容；第二部份是從第九簡至十四簡，內容上，基本可視為對前八簡之人事名言推闡。本文將集中於第一部分簡文，探索其太一生成系統的邏輯結構。不過，對「太一」與「道」的實際關係，以及簡文對每一具體範疇的具體詮釋如何？因從簡文中無法窺悉，故本文姑且從略，而擬就〈太一生水〉獨樹一幟的宇宙生成情況，梳理學界相關研究資料並提出個人淺見。首先根據李零〈郭店楚簡校讀記〉[23]釋文徵引〈太一生水〉一至八簡如下：

> 大一生水，水反輔大一，是以成天。天反輔大一，是以成地。天地「復相輔」也，是以成神明。神明復相輔也，是以成陰陽。陰陽復相輔也，是以成四時。四時復『相』輔也，是以成寒熱。寒熱復相輔也，是以成濕燥。濕燥復相輔也，成歲而止。故歲者，濕燥之所生也。濕燥者，寒熱之所生也。寒熱者，『四時之所生也』。四時者，陰陽之所生『也』。陰陽者，神明之所生也。神明者，天地之所生也。天地者，太一之所生也。是故大一藏於水，行於時，周而又「始，以己為」萬物母；一缺一盈，以己為萬物經。此天之所不能殺，地之所不能埋，陰陽之所不能成。君子知此之謂「□，不知者謂□。」[24]

文本表達了從「太一生水」到一年時序推移結束而「成歲」的過程，環環相扣，每一環節的所生和所以生都敘述的十分清晰，是一個完整的宇宙生成邏輯系統。以下擬分成幾項作為問題探索主軸：

（一）太一及其本體

首先需了解「太一」的終極義。「太一」在〈太一生水〉中寫作「大一」，亦可名為「天一」，乃因太、大、天在古文中通用之故。[25]學者們從古籍的

心的幾個關鍵語詞詮解，如太一、反輔、相輔、藏、青昏等等。

[23] 收於自陳鼓應編《道家文化研究》第 17 輯，北京：生活讀書新知三聯書店，1999 年，頁 475~477。〈太一生水〉文本參考湖北荊門市博物館編著《郭店楚墓竹簡》，北京：文物出版社，1998 年，頁 123~126。

[24] 文本之古體字、異體字均以通行字代替，闕文之補字以「 」號表示；脫文之補字以『 』號表示。無補字之空白處以□表示。

[25] 鄭玄《易緯．乾鑿度》注曰：「太一者，北辰之神名也。居其所曰太一，常行於八卦

記載[26]歸納出「太一」約有三種意涵：A、作為哲學上的終極概念，是「道」的別名。B、作為天文學上的星官，是天極的所在，是星辰時歲運行的中心。C、作為宗教至尊神靈之名，是祭祀崇拜的對象。[27]

從眾多古籍文獻中出現的「太一」一詞看來，可以推斷出「太一」在孔、老之後，屈、莊之前已開始流行，而〈太一生水〉更將「太一」取代「道」之名，提高至與「道」相同的宇宙生成系統的總根地位，世間萬有皆由其生成，並且在每一環節的下生過程中，太一直接或間接地介入其中，由太一生水生天生地，生神明生陰陽，生四時生寒熱生濕燥，直至一歲的形成。但時歲的形成後並不代表太一作用的休止或終結，恰恰相反，當人們與萬物體驗到歲歲相續、時間的持恆時，就可以體悟到作為形上根源太一的存在，其作用當然也是永續綿延的，並充滿無限的生命力，故〈太一生水〉說「太一藏於水，行於時，周而或始，以己為萬物母。一缺一盈，以己為萬物經。」以萬物母、萬物經來形容，可知太一的存在，在一定意義上來說是超越現象界的；儘管其作用存在於其作用物之中，但是它並不受作用物的局限，故〈太一生水〉云：「此天之所不能殺，地之所不能埋。」學者丁四新認為，太一這種自身獨在不受有形束縛的本體超越性質，最終會走向神學的領域，這從〈太一生水〉的義理中已見到伏筆。[28]

依據以上文本內容，可總結太一的存在狀況有兩種，一是形上的超越性存在。所謂超越，乃生物者不生、物物者不物之義。一是形下的即物而存在。二重存在的狀況是相對而統一、體用相融的。

（二）太一何以能生水？以及水在轉化中的作用

有別於傳統文獻所呈現的「氣化」觀念，〈太一生水〉幾乎是從本根上揭示水所具有生成天地的「水生」意義，這在〈太一生水〉以前的道家著作及解釋上聞所未聞，因此也是它問世後舉世震撼的重要原因，後經學界諸多考證，已經證明水實際上即有固態、液態、氣態之分，在常溫下具自

日神之間曰天一……故《星經》曰：天一、太一，主氣之神。」孔穎達《禮記・禮運》亦疏謂：「太一者謂天地未分，混沌之元氣也。極大曰天，未分為一，其氣極大而未分，故曰大一。」

[26] 引證「太一」的典籍甚多，包括有《楚辭》、《莊子》、《管子》、《鶡冠子》、馬王堆「兵避太歲戈」上的圖文、《禮記》、《荀子》、《呂氏春秋》、《黃老帛書》、《文子》、《淮南子》、《列子》、長沙子彈庫楚帛書、《史記》、《漢書》以及道教相關文獻。

[27] 李零，〈讀郭店楚簡太一生水〉，《道家文化研究》第 17 輯，頁 320。

[28] 見氏著，《郭店楚墓竹簡思想研究》，北京：東方出版社，2000 年，頁 89。

然蒸發的特性，這應是古人認為「水」可變化為「氣」而生成天地萬物的思想基礎，因此〈太一生水〉的宇宙生成論其實與我國傳統的氣化論在本質上是一致的，〈太一生水〉中有言「上，氣也，而謂之天」可見也有氣的概念；至於它以「水」為第一生成物，而非如《老子》或一般哲學在字面上的生氣、生天地原因，可能與水鄉澤國的楚地農耕環境背景有關。[29]

除了地理因素外，若從哲學理論上探討，太一何以能生水？因太一一旦取得至上之道或如同上帝般的地位，則其生水是不成問題，問題是它何以直接生成了水，而其他環節卻都需藉由「反輔」、「相輔」去間接生成？這和老子的「道生一，一生二，二生三，三生萬物」的直接生成很不一樣，且太一在生成過程中也離不開水，那麼，水在生成轉化中究竟起了何種作用？從邏輯上看，〈太一生水〉的水，實已被提高至本原的高度，但還不算是本原。[30]從「水反輔太一」（反過來輔助）一語，可說水扮演了促進、催化、轉化太一在生成天地萬物中不可或缺的腳色；〈太一生水〉共有九個生成項目（水、天、地、神明、陰陽、四時、寒熱、濕燥、歲），唯有「太一」生「水」是沒有經過「反輔」而生成，其他八項均有所「輔」而後生，有所輔即意味著生成轉化有條件，無所輔則反之，由此可見太一和水之間，除了水沒有創生功能外，其他幾無差異。「太一生水」是無條件的、絕對的，其餘八項卻是有條件、相對的，由此可看出水在其中的地位。

〈太一生水〉的尚水現象或可源自道家創始者老子對水的肯定，[31]但老子尚水意義多表現在道德與政治方面，水仍屬具象之物，《老子》中未到視水為宇宙天地之根的本原程度。不過考證歷史上對水的認識甚早，從《尚書》開始，其中〈洪範〉的「九疇」第一排序即稱「一曰水」，再通觀《易》、《詩》中古人對水的態度、對水之源已做了神性的上推；[32]再經由老子對水的重

[29] 陳麗桂在〈從出土簡帛文獻看戰國楚道家的道論及其相關問題〉指出，楚域江鄉水澤，無論是農耕所賴的雨水、溫度、溼度，還是節候時令的冷熱寒暖，基本上都和水有關，這應是〈太一生水〉系列生成理論的推衍背景，也是它以水為第一生成物，以水為生成之核心關鍵的原因。《中國文哲研究集刊》29 期，2006 年 9 月，頁 130。

[30] 至《管子．水地》才直接把水提到萬物本原的高度：「是故具者何也？水是也。萬物莫不以生，為知其托者能之正。具者，水是也。故曰：水者何也？萬物之本原也。」

[31] 眾所周知《老子》傳世本內容對水甚為推崇，認為其性近於道，有「上善若水，水善利萬物而不爭」〈八章〉、「天下莫柔弱於水，而攻堅強者莫之能勝」〈七十八章〉等之語。

[32] 丁四新，《郭店楚墓竹簡思想研究》頁 98~104。

視、《楚辭》裡太一神與水的密切關係，或《管子・水地》中無所不在的水，都可令人斷定，從先秦遙遠的時代開始應已隱含有太一生水的普遍思想，也因此使〈太一生水〉作者加以吸收，成為其宇宙論命題的時間序列及邏輯序列；並且這種尚水思想甚至發展至後來《呂氏春秋》中的太一造萬物和造水、西漢《淮南子》的太始生水……不一而足。水的地位與功能亦可見一斑。

（三）〈太一生水〉的兩層生成邏輯系統

〈太一生水〉一至八簡完整的宇宙生成系統，可說以「生」與「輔」二字作為邏輯的關鍵詞，並可分析出兩個轉化生成系統，一是「反輔」系統，即太一生水、太一生天、太一生地。另一是「復相輔」系統，從天地以下至年歲依次相遞而生。兩系統由太一至年歲共十項，生成項則有九項。

先詮釋「生」與「輔」。〈太一生水〉中的「生」應解為創生、化生、產生之意，龐樸先生說，這個「生」不是派生，它不是生出一個獨立於母體外的第二代，而是絕對化為相對、抽象化為具象。[33]準此，太一相當於最高之道，那麼前項「太一」和後項「水」就不處於同一平面上；用「反輔」而不用「輔」，正說明太一和水有邏輯前後順承關係而非並列關係。太一和水因不在同一語義邏輯平面上，也不在同一哲學邏輯平面上，故無法互相創生，只有單向創生，然而因後文又有「太一藏於水」之語，故又可謂在同一哲學邏輯層面。[34]就辯證關係言，「太一」和「水」兩者相互對待但也相互依存並可以互相轉化，「反輔」就是一種轉化，既有轉化就在同一哲學邏輯層面了，是以「太一生水，水反輔太一，是以成天」之句，既言生成又講轉化，「成」就是生、生成之意。[35]

太一先生水，然後生天，最後生地。第一次（生水）太一自動地做，另外兩次（生天生地）有它所生者反回輔助它，「反輔」說明了在生水生天生地的這一層次系統階段。參見圖示：[36]

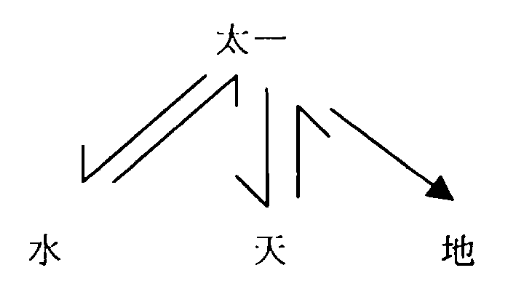
---

[33] 見氏著，〈一種有機的宇宙生成圖式〉，收於《道家文化研究》第十七輯，頁 303。

[34] 郭沂也說過太一和水既在不同層面，又在同一層面，致使水不具創生功能，但又能使太一存藏於水。參見《郭店竹簡與先秦學術思想》，北京：科學出版社，2001 年，頁 139。

[35] 劉學文，〈論郭店楚簡太一生水本體生成系統〉，《新疆大學學報》第 31 卷第 3 期，2003 年 9 月，頁 43。

[36] 此圖引自法・賀碧來在〈論太一生水〉中之圖解。收於《道家文化研究》第 17 輯，頁 334。



「復相輔」則完全不同，是由兩兩相對之物，分別為：天與地、神與明、陽與陰、四時（春夏與秋冬）寒與熱、濕與燥互相相輔相成後，分別生成神明、陰陽、四時、寒熱、濕燥、年歲。「復相輔」的作用意義即在於透過前項兩者間的對立、交融、依存而生成後項結果。劉學文先生認為從反輔系統到復相輔系統因產生漸進的中斷，故兩系統間是不相連續的；反輔的兩端只有「水一太一」、「天一太一」，而沒有天反輔水，即沒有「天一水」之兩端，當然也就沒有「水生天」之說。同時可看出太一生水與太一生天、太一生地是同一系統上的命題，與天地生萬物是兩個層次。[37]若將〈太一生水〉中「復相輔」的文本內容加以整合羅列如下，即可眉目清楚：

天地復相輔也，是以成神明。	天一地
神明復相輔也，是以成陰陽。	神一明
陰陽復相輔也，是以成四時。	陰一陽
四時復相輔也，是以成寒熱。	春夏一秋冬
寒熱復相輔也，是以成濕燥。	寒一熱
濕燥復相輔也，成歲而止。	濕一燥

下面文本接著陳述的過程，與前面的「復相輔」剛好相反，文本陳述，經過同樣的回反階段，最後回到太一：

故歲者，濕燥之所生也。
濕燥者，寒熱之所生也。
寒熱者，四時之所生也。
四時者，陰陽之所生也。

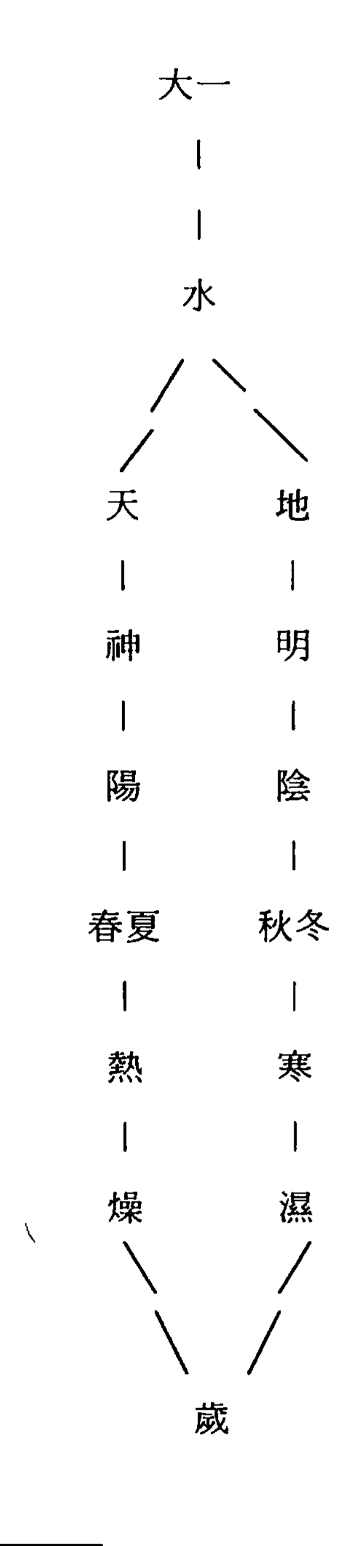
[37] 劉學文，〈論郭店楚簡太一生水本體生成系統〉，頁 44。

陰陽者，神明之所生也。

神明者，天地之所生也。

天地者，太一之所生也。

有學者將兩層次的全部生成邏輯系統以圖示如下：[38]



[38] 李零，〈讀郭店楚簡太一生水〉，《道家文化研究》第 17 輯，頁 325。

前文提及，中國自古的宇宙生成邏輯說有二，一是道家體系，一是《周易》體系，從《周易．繫辭上》「天一、地二……天數五、地數五」以及「天一生水於北，地二生火於南」的說法，可以看出《周易》「天一生水」體系，是以五行方位象數為參照的邏輯生成系統，而〈太一生水〉的「太一生水」是以宇宙本體及其衍生物為參照的邏輯生成系統，兩大系統雖並行不悖，但在郭店發現之前，一般只知道五行象數的生成體系，不知古代尚有一完整的本體生成論。象數系統說「天一生水，地二生火」但天、地又是什麼產生？象數系統並未有明確回答，本體系統的〈太一生水〉則給了答案。

(四)〈太一生水〉與《老子》的比較

老子在歷史上首先提出宇宙生成學說，而學界對後出的〈太一生水〉往往都會依據老子相關的命題與概念去比對、論證〈太一生水〉前八簡的思想，如指出「太一生水」有如《老子》的「道生一」，水的作用就如同「氣」一般重要，它是太一生成天地的輔助者，不僅具有輔助功能，並且在創生萬物後，又將太一孕育其中，「太一藏於水」的說法，也是老子「道生之，德畜之」〈五十一章〉思想的延續。其次，在太一生萬物的過程中強調「反輔」作用，而「反」即「返」，亦是老子之「復」、「周行」循環往復的觀念。循環可包括二方面論述，一是宇宙循環相生的過程，如水反輔太一而成天、天反輔太一而成地。另一即是指宇宙循環運行的規律，揭示了萬物周而復始的活動，也合於老子「相生」「歸根、復命」〈十六章〉之說。〈太一生水〉除了所講的太一、水、反輔等重要概念與老子之道、歸復近似外，其他如貴弱、伐強以及功成而不傷、有餘補不足等，也都被認為直接來自老子。[39]

不過，〈太一生水〉與《老子》也有明顯的區別，首先是《老子》在道與天地間沒有水的位置，「太一生水」思想畢竟是〈太一生水〉作者加進去的，原因可能如同本文前述是受到南方楚地水澤之國尚水的影響，而重要的是〈太一生水〉整個生成系列所要強調者，不同於老子之道是如何生成萬物的哲學思維，而是特別關注於時歲的形成運行。就有學者指出，在以農業為基礎的先民眼中，宇宙生成過程的終點應是風調雨順的好年景。在歲、時周而復始的運行下，萬物蓬茂孳長欣榮以生；因歲、時有消長、有盈虛，故萬物也有生滅，這種盈缺周行循環的情況，就是歲時運行的永恆

---

[39] 陳鼓應，《老莊新論》，頁 54~56。

規律，總言之，〈太一生水〉的宇宙生成講的是具體歲、時的形成，也是萬物在歲、時循環往復中的生成。[40]

復次，〈太一生水〉與《老子》的生成模式也有明顯差異。《老子》由道→一→二→三→萬物，是直線型單向軌跡，而〈太一生水〉因有反輔與相輔過程的動態思維，表述宇宙生成演化過程是雙向軌跡，故比起《老子》來的曲折繁複。

〈太一生水〉與《老子》或殊有不同，但是無論如何都可說是《老子》思想進一步的具體發揮和闡述。若言及〈太一生水〉在思想史上的價值意義時，沈頌金先生認為，〈太一生水〉恰好彌補了先秦哲學關於宇宙生成論的缺環，是《老子》到《淮南子》之間的過渡。[41]它發揮了老子思想卻更加系統化，又具有不同於《老子》的獨創性，它的出土無疑開拓對認識先秦學術的新思路。[42]

五、〈恆先〉的宇宙論以及和通行本《老子》的比較

〈恆先〉乃上海博物館館藏之道家楚地竹簡，共十三簡五一O字。此一作品前半篇是講宇宙萬物之本源生成，後半部份主要是攸關社會人事內容，而本文只對有關宇宙論問題部分提出討論觀點，事實上相關的研究已夥，但這些成果在成為本文考察起點的同時，也留下不少疑點和困境，其整體性意蘊的把握，尚有進一步探索之空間。

（一）恆先：宇宙萬物的本原及其狀態

無論是出土或傳統文獻，道家有別於儒家的特點之一，即是作品中往往有形上學的宇宙論內容，至於萬物本原的名稱，則以「道」最為人熟知，出土的〈太一生水〉面世，才提供了具本原意義的新稱呼「太一」，[43]而〈恆先〉也出現了一個新名稱概念「恆（先）」，該篇開宗明義即云：

恆先無有，樸、靜、虛。樸，大樸；靜，大靜；虛，大虛。

---

[40] 陳麗桂，《中國文哲研究集刊》29 期，頁 131。

[41] 《管子．水地》中雖將水提升為最高哲學範疇，使水成為萬物之本原，但並未發展出宇宙生成和演化的完整體系，只是談了天地萬物的構成元素。

[42] 見氏著《二十世紀簡帛學研究》，北京：學苑出版社，2003 年，頁 205~208。

[43] 「太一」之名雖曾見於其他典籍卻未受到充分注意，參見本文前述。

「大」即「太」之意；「恆先」原簡寫作「亙先」，至於相當本原意義的是「恆」？抑是「恆先」？有不同的說法。李零、李學勤都把「恆先」連讀，[44]但王博先生認為，從〈恆先〉後文看來「恆」明顯是該篇重要概念，如「恆莫生氣，氣是自生自作」、「恆，氣之生」，且在篇題首句之後就再也沒有「恆先」的提法，故知「先」只是對作為本原「恆」之形容，因此應分讀恆、先才合理。[45]

「恆」義為「常」，是先秦哲學常用字，帛書《老子》與郭店《老子》都作「恆」，如首章有「恆道」；通行本用「常」乃是避漢文帝劉恆諱而改。因此「恆」與「道」的關係是研究者關注最多的地方，但〈恆先〉中除了「天道既載」一句外，並未出現其他「道」字，而「恆（先）」卻有等同本原「道」的概念，這不禁讓人懷疑〈恆先〉的作者是否有意迴避言「道」？其因何在？學者郭梨華認為「『恆先』並不是作為『道』的代換詞而已，而是對於『道』所產生的易混淆性所提出的哲學始源概念，並發揮此一概念的哲學作用。」[46]王中江先生亦有相似看法：「如果以『恆先』為『道』反而遮蔽了〈恆先〉宇宙觀的個性」，他並指出「『道』是老子宇宙觀的核心概念，但在〈太一生水〉和〈恆先〉的宇宙觀都不是。」[47]

如果「恆先」指的是宇宙原初，那麼就需闡明是怎樣一種原初狀態？〈恆先〉說是「無有」，同時是「樸、靜、虛」。「無有」從字面的解釋是「沒有有」，也就是「無」，但此「無」應是如同老子無名無象的無，不可能是絕對的空無。「無」是原初狀態，而其樸、靜、虛則是道狀態的屬性，[48]但恆先不是指一般現象界事物的樸、靜、虛，故〈恆先〉稱之太樸、太靜、太虛。樸、靜、虛是《老子》與後來道家的重要概念，也是道境的呈現，只是《老子》沒有用「太」字。[49]〈恆先〉發明了太樸、太靜、太虛，「太」

---

[44] 李零說見《上海博物館藏楚竹書（三）》，上海古籍出版社，2003 年，頁 288。李學勤之說見〈恆先首章釋義〉，《中國哲學史》頁 80，2004 年第 3 期。

[45] 見氏著，〈恆先與老子〉，《政大中文學報》第 3 期，2005 年 6 月，頁 35~36。

[46] 見氏著，《出土文獻與先秦儒道哲學》，台北：萬卷樓，2008 年，頁 193。

[47] 見氏著，〈恆先的宇宙觀及人間觀的構造〉，《文史哲》2008 年第 2 期。

[48] 在此較大的爭議是「樸」，李零釋讀為「質」，李學勤釋為「全」，但本文認為「樸」較恰當。

[49] 「恆先」的性徵和《老子》中的「道」大致相合，道的本始是虛靜質樸，如《老子．二十五章》言「有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立不改……」〈十六章〉有「致

可解釋為「至」，即至高無上之意，故恆先就是至樸、至靜、至虛，這與〈恆先〉下文對宇宙原本狀態的描述一致：

> 自厭不自忍……未有天地，未有作行、出生，虛靜為一若寂寂，夢夢靜同，而未或明，未或滋生。

〈恆先〉描述一個從「恆」開始的生成模式，這段具體說明了宇宙本原是一不變不動不明的虛靜狀態。[50]既然恆先是自本自根的宇宙原初狀，那麼它自然是自足完滿的，〈恆先〉稱之為「自厭」，但它不會停頓在此狀態，既是根源就會有「生」的活動形式，〈恆先〉稱之「不自忍」，也就是不壓抑、自然而然地出現施化。這和《老子》中的自然、自化、自正、自樸等肯定萬物出自自己的意義相同，道家一般都主張任運自然不加外力約束控制，因此可知，做為宇宙本原的「恆先」，它本身不僅是自足的「自厭」也是任其自然的「不自忍」。

（二）從或（域）到氣：宇宙的生成演化

〈恆先〉在簡述了「恆」的至樸至靜至虛自足的本始狀態後接著說：

> 或作；有或焉有氣，有氣焉有有，有有焉有始，有始焉有往者。

依照恆先從無到有的宇宙生成模式，依次出現的是恆→或→氣→有→始→往，過程中沒有直接說「生」，看來是一個演化的進程。較難解的是「或」這一層次，其意涵眾說紛紜，據李學勤、廖名春、龐樸之意，「或」通「域」、「宇」，應是空間的概念；[51]先有了空間概念，跟著出現的是「氣」，而代表時間的「始」、「往」則較晚。有關〈恆先〉陳述「或」與「氣」的生成時說：

> 往者，未有天地，未有作行……氣是自生，恆莫生氣，氣是自生自作。恆、氣之生，不獨，有與也。或，恆焉，生或者

虛極，守敬篤……歸根曰靜。」

[50] 〈恆先〉對「恆」的描述內容，接近於《黃帝四經．道原》的「迵同太虛，虛同唯一，恆一而止；濕濕夢夢，未有明晦，神微周盈，精靜不熙。」

[51] 分別參閱李學勤，〈楚簡「恆先」首章釋義〉，《中國哲學史》2004 年 3 期，頁 81～82。廖名春，〈試論郭店楚簡太一生水篇的綴補〉，《出土簡帛文獻叢考》，武漢：湖北教育出版社，2000 年，頁 56。龐樸〈「恆先」試讀〉，《中國古代思想史研究通訊》第二輯，2004 年 6 月，頁 21。

> 同焉。昏昏不寧，求其所生。異生異，鬼生鬼……濁氣生地，
> 清氣生天，氣信神哉！

天地未生前本是混沌虛無茫昧不明，一直到氣出現才開始創生活動。氣雖是生成關鍵，但氣卻是從或（域）的始原狀態中自然興生，根據〈恆先〉文本，上述宇宙的生成演化可歸納成幾個重點：[52]

第一：恆、或、氣有先後關係，但沒有母子相生關係。[53]

第二：具有空間概念的「或」與創生的「氣」，都是自生自作，不靠外在力，而是自然而然的顯現興起，這也是〈恆先〉宇宙觀的特點。〈恆先〉的天、地是氣化而來，而且是由不同質性的氣化生，濁者生地，清者生天。

第三：恆、或、氣雖只有先後關係無母子關係，但氣所生的天地萬類卻有母子關係，即氣生天地又充滿天地，化生萬物萬類。

第四：氣的化生有同類相生和循環往復的自然傾向。一切的生成各依其類，自然分生，所謂「異生異，鬼生鬼」，這種依類各自分生的氣化且是循環式的。

以上便是〈恆先〉的宇宙天地氣化生成論大要，值得注意的是〈恆先〉之氣與產生天地的問題。在先秦，分氣為陰、陽並以此說明天地自然的現象變化是常見的公式；[54]在漢代，分清、濁來解釋氣也是通行的作法，如《淮南子》、《老子河上公注》、《說文解字》等，但屬先秦的〈恆先〉中即已分氣為清濁，尚是頭一遭，也是文獻首次提出天、地分別由清氣、濁氣生成。[55]在《老子》，「道生一，一生二，二生三，三生萬物」的模式中，並未直接顯示

---

[52] 恆、或（域）氣的生成關係，本文主要參考陳麗桂，〈從出土簡帛文獻看戰國楚道家的道論及其相關問題〉的說法，《中國文哲研究集刊》第 29 期 2006 年 9 月，頁 131～132，。

[53] 對〈恆先〉的氣論，學界始終無法得到統一的認識，關鍵在於恆（先）與域、氣之間的關係，如果只視恆（先）為道，那麼恆與域、氣在本體論上就有第一性、第二性的關係。如將恆（先）域、氣視為道的不同面貌，則此三者就相當於道的別名。若視恆（先）為時間上的起點，那麼，氣作為天地萬物生成的基本要素，就具有宇宙始原本原的性質，如同《莊子》所言「通天下一氣耳」。

[54] 如《老子．四十二章》「萬物負陰而抱陽，充氣以為和」、《莊子》的〈大宗師〉、〈秋水〉、〈則陽〉均有言及，文繁不贅引。

[55] 《列子．天瑞》有「清輕者上為天，濁重者下為地」之句，但《列子》通常被視為先秦偽書。而清、濁在先秦原本較多被指為水質狀況而不是指「氣」，如《老子．十五章》「混兮其若濁，孰能濁以靜之徐清」，《孟子．離婁上》有「滄浪之水清兮可以濯我纓，滄浪之水濁兮可以濯我足。」

「天地」這一層次是處在那一階段？「二」往往被視為陰陽二氣而非天地；《老子》也未闡明「氣」何時化生天地萬物，故不能和〈恆先〉之氣類比。[56]〈恆先〉與〈太一生水〉則都有天地的生成，只是一為氣化一為水生的不同，且從〈太一生水〉的「反輔」與〈恆先〉的「自生自作」、「焉有」（於是有）等等的區分與強調，顯然比《老子》由道的一線式下貫有較多的曲折複雜。

（三）始與往：萬物的生成和活動

通常一個宇宙論體系要從形而上的抽象延續到形而下的世界才算完整，〈恆先〉的宇宙生成也可分成兩層，從恆→域→氣是一層，是萬物出現前的描述；以下則是另一層引出人事萬物。

〈恆先〉以氣的清氣濁氣產生出有形的天地「有氣焉有有」，最後一個「有」是指天地；天地之後繼之是「始」：「有有焉有始，有始焉有往者」，「始」即萬物的開始產生。因為氣充塞天地之間，是以生萬物，實際上就是天地之氣的作用，故〈恆先〉說：

> 氣信神哉！芸芸相生，信盈天地，同出而異生，因生其所欲，察察天地，紛紛而多綵物。

意謂「氣」非常神妙，在其作用下萬物都產生了，但又各自不同，因都出於各自的欲望不同，在昭昭天地間呈現出豐富多姿樣態。此外，〈恆先〉還有兩兩相對的生成觀規律：

> 先有中，焉有外；先有小，焉有大；先有柔，焉有剛；先有圓，焉有方；先有晦，焉有明；先有短，焉有長。

顯示對事物彼此相對辯證的關係，在《老子》那裡亦屢屢可見，以〈二章〉為代表「有無相生，難易相成，長短相形，高下相傾……」重點是在彼此相對關係中，《老子》與〈恆先〉都有偏重一方並相信立足於此方就能獲得另一方面的傾向，且立足的邏輯都是顯著的、強大的先要通過微小的、柔弱的累積才能生成出現。

在〈恆先〉的宇宙演化中還有重要的「往」的階段，主要指萬物生成之後的生存與活動。〈恆先〉認為天地萬物雖有生滅變化不同，但終是循環不已的歷程，《老子》用反（返）復說明事物活動和變化的自然律則，「反」

---

[56] 郭梨華，〈恆先及戰國道家哲學論題探究〉，收於《出土文獻與先秦儒道哲學》，台北：萬卷樓，2008 年。

與「復」是可以互相界定的詞彙，包括萬物狀態之間的轉化以及返本歸真的運動。〈恆先〉似也把「復」視為「往」的演化法則：

> 明明天行，唯復以不廢……舉天下之生同也，其事無不復。天下之作也，無迕極，無非其所。舉天下之作也，無不得其恆而果遂。

天道唯一不變的就是歸復，而萬物生存活動是有法則的，此法則即是「復」，復歸至本原之處。換言之，往、作的生成活動是以「復」為規律向目標本原「恆」作準備，回到「恆」的至樸至靜至虛。就在這樣的有→始→往→恆→域→氣→有的循環確立中，〈恆先〉的宇宙論者也確立了自己的終極價值追求。

（四）〈恆先〉與《老子》的比較

如果要與《老子》進行比較，本文選擇最突出的特徵即是〈恆先〉提出的「恆」及與它相關的「生」。

許多研究者莫不把〈恆先〉的「恆」與老子的道作比對，事實上從本文前述看來，恆與道的內容相似性甚高，那麼，作者何以要選擇用「恆先」不用「道」？〈恆先〉與《老子》的異、同何在？

先從兩者相關處說起。《老子》的重要概念「道」與「德」總是與「恆」相聯繫，亦可稱為「恆道」、「恆德」，如〈一章〉、〈三十二章〉、〈三十七章〉、〈二十八章〉；〈恆先〉對恆的性質描述是樸、靜、虛，也多見於《老子》中。至於二者的岐義處，首先可說來自「道」與「有、無」的關係。在《老子》，具有本原意義的「道」與「有、無」的關係始終說不清，尤其是「道」與「有」，據〈一章〉，道可看做是有、無的統一體，然〈十四章〉與〈二十一章〉就可能令人費解，再加上其他也有模糊不清之處。但在〈恆先〉中作為本原的「恆」，其狀態明顯是「無有」，是對「有」的否定，具有「無」的特點，清晰地突出宇宙本原「無」的性質，至於「有」、「始」，則都被安置在氣之後，明顯指稱現象界事物，這也失去了老子形上意義的有、始。對〈恆先〉這樣的立論，王博先生表示，大體說來，從老子到黃老和莊子，對道的理解持續呈現虛無化趨勢，在後來的發展中，「有」已被徹底的從「道」中排出，〈恆先〉所體現的精神和黃老、莊子是一致的，這也顯示〈恆先〉對道家本原問題思考的深化。[57]

---

[57] 王博，〈恆先與老子〉，《政大中文學報》第三期，2005 年 6 月，頁 41。

復次，是〈恆先〉與老子對「生」的態度有所不同。老子雖然說過道法自然，並以「生而不有，為而不恃，長而不宰」〈五十一章〉強調道不具主宰性，老子語言也常暗示修道者應處在自我克制狀態中，如不敢為天下先、後其身等，或許這是當時政治社會上的生存技巧，但畢竟透露出某種主體的壓抑性，不一定就是道的自然本原之貌，故在〈恆先〉中，可以看到對這種自我克制性提出否定的說法，如「自厭不自忍」,「恆」是不自忍的，因此從它之中可以演化出域和氣，也才是純屬自然之物。

綜言之,〈恆先〉有可能不滿意老子道論的某些內容，因此有意識地使用了「恆」概念，以取代老子之「道」，顯示其對宇宙本原的新理解，但〈恆先〉顯然也承繼了一些老子恆道的思想，並在保持道的意義基礎上完成對老子之道的改造。[58]

六、結論

以往思想史上提到具備宇宙生成論者都只舉道家通行本中的《老子》（帛書內容與通行本無異），但隨著竹簡《老子》的出土，才發現從超過西元前三百年時期，就已有好幾種《老子》文本在廣泛流行。郭店〈太一生水〉與上博楚簡〈恆先〉的發現，又進而表明從戰國中前期開始，在《老子》之外，還存著好幾種宇宙生成論的道家思想，分別揭示各自獨立的宇宙論述，形成並立局面。

道家老子的後繼之作，從老子開創之源中，不斷以繼承及批判式繼承的姿態，發掘、深化老子的思想，構成了前後綿延不斷的文化傳統，郭店與上博文獻的發現，正是這一傳承下的代表作，三篇竹簡均有和宇宙論相關者，但內容與通行本《老子》宇宙觀相比又可說是各出機杼。從形式上看,〈太一生水〉、〈恆先〉的篇幅相差不遠，論述層次也一致地分成兩層，前半段論道之創生，後半段論人事之用，這樣的巧合是否也算反映戰國時期，某些社群對道家思想產生了共同的議題焦點？不過，本文所引據的三篇文本，皆無具體知識的論述與典章制度的背景說明，純屬概念與命題相互關係的演繹，其中因文字的簡略，或存在邏輯的跨越，以致增加不少分析研究的困難度；例如簡文對每一具體範疇的理解如何？與道生成關係究竟如何？往往無法確知，然而如果承認傳統文化是有機系統的存在，則其

58 同上注，頁 43。

就具有共時性的價值，可通過當時共存的各種文本所具有的內容加以揭示；又因是歷時性的，亦可通過前後的文獻加以闡明、比較，以釐析思想演進的脈絡，即使研究的努力永遠只能是近似的而非確切的。

事實上本文只概括討論了與道家老子宇宙論相關的主要論題，還有許多觀點未能納入，對出土文本句法、文意、思想內涵的真相蒐尋，在研究進行間，往往發現歧異之處多於相同之處，幾乎處處都可能產生疑義，故可想見，在今後一段時間內，在沒有更新的出土材料可以面世判剖前，不同的研究者若選擇不同的切入角度，組合出不同的見解，還將會出現眾說紛紜的現象，不過，誠如劉笑敢先生所說，儘管永遠不可能達到和證明絕對的、唯一的歷史真相，但永遠不能放棄盡可能接近真相的努力，捨此則無研究無學術。[59]

參考書目（依筆畫序）

一、文本引書

1.上海博物館編著，《上海博物館藏戰國楚竹書（三）》，上海：上海古籍出版社，2003年。
2.魏・王弼等著，《老子四種》，台北：大安出版社，1999年。
3.湖北荊門市博物館編著，《郭店楚墓竹簡》，北京：文物出版社，1998年。

二、專書

1.丁四新，《郭店楚墓竹簡思想研究》，北京：東方出版社，2000年。
2.丁四新，《楚地出土簡文獻思想研究（一）》，武漢：湖北教育出版社，2002年。
3.邢文編，《郭店老子～東西方學者的對話》，北京：學苑出版社，2002年。
4.沈頌金，《二十世紀簡帛學研究》，北京：學苑出版社，2003年。
5.陳鼓應，《老莊新論》頁67，台北：五南書局，2005年。

[59] 氏著《老子古今》上卷，頁535，北京：中國社會科學出版社，2006年。

6.郭沂，《郭店楚墓竹簡思想研究》，北京：東方出版社，2000年。
7.郭梨華，《出土文獻與先秦儒道哲學》，台北：萬卷樓，2008年。
8.劉笑敢，《老子古今》上卷，北京：中國社會科學出版社，2006年。

三、期刊論文

1.王中江，〈恆先的宇宙觀及人間觀的構造〉，《文史哲》2008年第2期。
2.王博，〈恆先與老子〉，《政大中文學報》第3期，2005年6月。
3.沈清松，〈郭店竹簡《老子》的道論與宇宙論〉，《哲學與文化》26卷第4期，1999年4月。
4.李零，〈讀郭店楚簡太一生水〉，收於《道家文化研究》17輯。
5.李學勤，〈楚簡「恆先」首章釋義〉，《中國哲學史》2004年3期。
6.高莉芬〈楚帛書．甲篇中的創世神話及其宇宙觀〉，《中國文哲研究集刊》30期，2007年3月。
7.陳麗桂，〈從出土簡帛文獻看戰國楚道家的道論及其相關問題〉，《中國文哲研究集刊》二十九期，2006年9月。
8.賀碧來，〈論太一生水〉，收於《道家文化研究》第17輯。
9.廖名春，〈試論郭店楚簡太一生水篇的綴補〉，《出土簡帛文獻叢考》，武漢：湖北教育出版社，2000年。
10.劉學文，〈論郭店楚簡太一生水本體生成系統〉，收於《新疆大學學報》第31卷第3期，2003年9月。
11.蕭漢明，〈太一生水的宇宙論與學派屬性〉，《學術月刊》，2001年12期。
12.龐樸，〈「恆先」試讀〉，《中國古代思想史研究通訊》第二輯，2004年6月。

湖南新出楚璽補釋二則

黃麗娟*

摘要

「郢室愄戻之鉩」出土於湖南常德漢壽縣聶家橋鄉 15 號墓，通高 1.2 釐米，邊長 1.8 釐米。璽文「愄（ ）戻」學者或讀作「畏戶」，以「愄」為「畏」字繁體。訓「畏戶」作「辟治門戶」，釋「郢室愄戻之鉩」作「管理郢都太廟門戶的官員」的官名璽。「鄍默身口」出土於益陽赫山廟濱湖楚墓，通高 2.9 釐米，其 L 形底座約莫 1 釐米邊長。璽文「鄍默身口」學者或釋作「隗顆身口」，以為赤翟隗姓的私璽。本文嘗試提出「郢室愄戻之鉩」與「陳郢量」「郢」字寫法一致的特殊性，並且歸納先秦楚系「郢」字用例，藉以推測璽文的刻定時間。接著比較楚系從「鬼」、從「畏」得聲諸字的假借用例，嘗試為「畏戶」尋求較為合理的詮釋方式。同時，為釐清璽文「鄍默」的隸定形體，并舉楚簡、楚璽為證，重新思考較為合理的訓讀方式。

地不愛寶，出土日多。本文欲以上述兩則楚璽文字的考釋為例，重新審視璽印文字在訓釋過程中會遇到的困難與窠臼。提出在字形、字音、字義的討論之外，先秦官璽的通例與楚系文字的通例也應該納入討論範疇，如此始能在解讀璽印文字之時做到詮釋上多方位的照應。

關鍵詞：楚璽文字、郢室愄戻之鉩、愄大夫鉩、鄍默身口

* 黃麗娟現職為國立臺灣師範大學國文學系助理教授。

一、緒論

2001年7月楚璽「郢室畏戻之鉨」(圖1)出土於湖南常德漢壽縣聶家橋鄉15號墓，通高1.2釐米，邊長1.8釐米。「鄓默鉋」出土於益陽赫山廟濱湖楚墓，通高2.9釐米，其L形底座約莫1釐米邊長。璽文「畏(▢)戻」陳松長〈湖南新出戰國楚璽考略四則〉讀作「畏戶」，以「畏」為「畏」字繁體。訓「畏戶」作「辟治門戶」，釋「郢室畏戻之鉨」作「管理郢都太廟門戶的官員」[1]的官名璽。璽文「鄓默鉋」陳松長釋作「隗顆鉋」，以為赤翟隗姓的私璽。

本文嘗試討論的問題如下：(一)「郢室」之「郢」何謂？(二)楚系「室」字用例(三)楚系文字「某室」的用例(四)「郢室」與「室」的不同(五)楚系「畏」、「鄓」、「愄」字用例(六)「鄓默鉋」璽文正確的隸定方式(七)「畏戻」可能的詮釋面向。「一般情況下，結構單位愈小，模糊性愈大；結構單位愈大，模糊性愈小。因為大的結構單位內部義素相互制約、相互補足。」[2]璽印文字由於語句結構精短，因此解釋面向比起其他材質文字較為多元，尋求正確的詮釋也相對較為困難。本文欲以上述兩則楚璽文字的考釋為例，重新審視璽印文字在訓釋過程中會遇到的困難與窠臼。提出在字形、字音、字義的討論之外，先秦官璽的通例與楚系文字的通例也應該納入討論範疇，如此始能在解讀璽印文字之時做到詮釋上多方位的照應。

二、考釋

(一)郢室

1.郊郢、紀郢、鄢郢、陳郢、壽春

傳世文獻楚邑稱郢者有五：郊郢、紀郢、鄢郢、陳郢、壽春。《左傳・桓公十一年》載「鄖人軍于蒲騷，將與隨、絞、州、蓼伐楚師」，鬬廉說莫敖次於郊郢以禦四邑。次於郊郢曰駐軍於郊郢，未言都郢。《左傳・莊公四年》楚武王卒于伐隨途中，莫敖會盟隨侯於漢汭，隨侯濟漢而後莫敖始發

---

[1] 陳松長，〈湖南新出戰國楚璽考略四則〉，《第四屆國際中國古文字學研討會論文集》(香港：香港中文大學，2003)，頁597-602。

[2] 許威漢，〈古漢語詞匯研究問題〉，《中國語文天地》第2期(北京：文物出版社，1989)，頁72。

武王之喪，此時亦未都郢。[3]《史記・楚世家》謂「武王卒（伐隨）師中而兵罷，子文王熊貲立，始都郢」，《正義》引《括地志》云：「今南郡江陵縣北紀南城是也」，「又至平王，更城郢，在江陵縣東北六里故郢城是也」[4]。文王都郢，即都紀南城；平王城郢，乃指令尹囊瓦「畏吳侵偪，恐其寇入國都，更復增脩其城，以求自固」[5]，城郢既謂增脩郢城，則此處郢城亦指紀南城。楚昭王十年，吳人五戰入郢，昭王出郢奔鄖入隨。十一年，昭王歸郢；十二年，吳復攻楚，取番；昭王遂恐，去郢徙鄀；此間入郢、出郢、歸郢、去郢，皆謂紀南城。昭王所遷鄀都，史稱鄢郢[6]，楚頃襄王二十一年白起攻取鄢郢，設為南郡，楚都徙陳，亦稱陳郢[7]。楚考烈王二十二年徙都壽春，亦命曰郢。[8]

楚器稱郢或稱「蔵郢」[9]，例如：鄂君啟舟節「蔵（[illegible]）郢（[illegible]）之遊宮」、郾客銅量「蔵（[illegible]）郢（[illegible]）之歲」、望山、包山、天星觀楚簡「蔵（[illegible]）戠（[illegible]）之歲」；或稱「陳郢」，例如：陳郢量「楚山口陳郢（ ）」；或單稱「郢」，例如：郯陵君豆「郢（[illegible]）姬府」、郢大府量「郢（[illegible]）大府」、鄂君啟舟節「適（[illegible]）郢（[illegible]）」、郢侯戈「郢（[illegible]）侯」；楚簡稱郢則又有「鄩郢（[illegible]）」、「𢦏郢（[illegible]）」、「藍郢（[illegible]）」之例。

上述偶名例中，「蔵郢」殆指紀南城[10]，「鄩郢」在楚城父乾谿，「𢦏郢」在楚安陸附近[11]，「藍郢」在楚宜城南境[12]，只有「蔵郢」所稱之「郢」為

---

[3] 《十三經注疏・6 左傳》（台北：藝文印書館，1989），頁 121、140。

[4] 漢司馬遷撰 宋裴駰集解 唐司馬貞索隱 唐張守節正義，《史記》（北京：中華書局，1986），頁 1696。

[5] 《十三經注疏・6 左傳・昭公二十三年傳》（台北：藝文印書館，1989），頁 879。

[6] 《水經・沔水注》：「故城鄢郢之舊都，秦以為縣，漢惠帝三年，改曰宜城。」、「沔水又經鄀縣故城南，古鄀子之國也。縣北有大城，楚昭王為吳所迫，自紀郢徙都之，即所謂鄢、鄀、盧、羅之地也，秦以為縣。」北魏酈道元《水經注・卷 28 沔水注》（長春：時代文藝出版社，2001），頁 220、221。

[7] 錢穆，《史記地名考》（北京：商務印書館，2001），頁 545。

[8] 漢司馬遷撰 宋裴駰集解 唐司馬貞索隱 唐張守節正義，《史記・六國年表》（北京：中華書局，1986），頁 742、752。

[9] 本文採用黃錫全〈「蔵郢」辨析〉一文的「蔵（[illegible]）」字隸定方式。說見黃錫全，《古文字論叢・「蔵郢」辨析》（台北：藝文印書館，1999），頁 286。

[10] 裘錫圭 李家浩之說見湖北省文物考古研究所 北京大學中文系，《望山楚簡》（北京：文物出版社，1996），頁 86。陳漢平之說見陳漢平，《金文編訂補》（北京：中國社會科學出版社，1993），頁 576。黃錫全之說見黃錫全，《古文字論叢・「蔵郢」辨析》（台北：藝文印書館，1999），頁 287。

正式國都，餘者鄢、𢦏、藍皆為楚境邑名，劉彬徽、何浩以為鄢、𢦏兩邑皆楚國別都，葳、藍兩邑則楚簡明言「王凥於葳郢之遊宮」(常德 1)「王廷於藍郢之遊宮」(包山 2.7)，當地建有楚王遊宮。「葳郢之戢」在楚簡中經常用作以事紀年的標誌，可能即是標注當時楚王所在地點的說明方式。參照春秋楚器郢矦戈銘「郢（□）矦」二字，器主稱「矦」則戈在楚武王三十七年稱「王」事前已鑄[13]，可知楚人早在楚武王稱「王」之前即有稱呼國君所處之地為「郢」的情形。「郢（□）」字形符從彳從邑，亦與其餘楚器書「郢（□）」字單從邑形不同，可能是較為早期「郢」字的書寫形式。綜上所述，合觀《越絕書・吳內傳》「郢者何？楚王治處也。」[14]之語，大致可以獲得「郢為楚王駐蹕、治事之處的稱呼」的結論，正是因為楚王所在之地可稱作郢，因此楚王曾經駐蹕過的城邑亦有可能稱郢，如此才能解釋為何「楚國都郢」的時間會有武王、文王的時間差異之說，這個現象有可能是東周楚地多見以郢為名的城邑之因，亦有可能是上述「鄢郢」、「𢦏郢」都曾被認定是楚國陪都的原因。

上述奇名例中，郢矦戈是春秋楚器，在武王稱王之前已鑄，依楚人慣稱楚王所在之地為郢之習，銘文「郢」字所指可能即是當時的楚國國都丹陽。陳郢量銘「陳郢」已然表明器乃徙陳之後用量，「郢」謂頃襄王二十一年所徙之「陳」[15]。郲陵君豆、郢大賡量、鄂君啟舟節皆戰國晚期楚器，鄂君是楚懷王時代的封君[16]，節銘所稱之「郢」當指「鄢郢」，亦

[11] 劉彬徽 何浩〈論包山楚簡中的幾處楚郢地名〉，湖北省荊沙鐵路考古隊《包山楚墓》（北京：文物出版社，1991），頁 564-568。

[12] 石泉，《古代荊楚地理新探》（武昌：武漢大學出版社，1988），頁 395。

[13] 郢矦戈銘「郢矦之造戈五百」七字皆為反書，《楚國歷史文化辭典》：「郢矦，楚君。據《史記・楚世家》記載楚武王熊通始稱王，戈銘郢矦似應早於楚武王。」石泉，《楚國歷史文化辭典》（武昌：武漢大學出版社，1996），頁 296。

[14] 《越絕書・卷第三 吳內傳第四》：「囊瓦者何？楚之相也。郢者何？楚王治處也。吳師何以稱人？吳者，夷狄也，而救中邦，稱人，賤之也。」此段旨在說明前文吳王闔廬聯蔡攻楚，以雪蔡昭王遭囊瓦囚於南郢三年之辱的原由，文句雖屬隨文注釋的方式，並不見得文中「郢者何？楚王治處也。」的釋條可以適用於他書「郢」字的解釋，但是仍然可以作為觀察「郢」字在當時吳越一帶解釋的面向。漢袁康 吳平編 吳慶峰點校，《二十五別史（6）越絕書》（濟南：齊魯書社，2000），頁 16-17。

[15] 殷滌非，〈楚量小考〉，《古文字研究》第七輯（北京：中華書局，1982），頁 168。

[16] 《史記・楚世家》：「懷王六年，楚使柱國昭陽將兵而攻魏，破之於襄陵，得八邑。」節銘「大司馬邵陽敗晉帀於襄陽之歲」，可知為楚懷王六年事。李零，〈楚國銅器銘文編年匯釋〉，《古文字研究》第十三輯（北京：中華書局，1986），頁 368。

即昭王所遷「都都」。郷陵君豆、郢大府量皆楚遷壽春之後所造，「郢」謂「壽春」。[17]

璽文「郢（）」字所從「呈（）」形部件的寫法相當特殊，下方土形左上角有一斜筆向左下斜撇，只與（1）陳郢量「郢（）」字所從「呈（）」形（2）馬王堆漢墓「郢（）」（戰181）字所從「呈（）」形（3）《說文》篆體「」字所從「呈（）」形部件的寫法一致，卻與目前知見東周楚系「郢」字寫法不類。例如：上述郢侯戈（）酈客銅量（）郷陵君豆（）郢大府量（）鄂君啟舟節（）包山楚簡（）望山楚簡（）常德楚簡（）天星觀楚簡（），諸例所從「呈（）」形下方土形左上角並無斜撇。

陳郢量原名「王銅量」，1957 年在壽縣被發現、在淮南被購入，1980 年經安徽文物考古研究所跟據銅銘「陳郢」正式更名作「陳郢量」。《淮南市志》推測「此器是楚徙陳郢後的用物，推斷楚都由陳郢再遷壽春，此物也隨之攜帶至壽春，所以在今安徽省壽縣發現」[18]，殷滌非分析器銘刻紋跡象，認為器鑄徙陳之前，「銘刻徙陳之後，隨後又因遷都壽春而攜帶到今壽縣附近的淮南市」，與楚王酓忎鼎、大府鎬、大府銅件、鄂君啟舟節、鄂君啟車節、盧金金幣、曾姬無卹壺相同，皆是因為遷都而攜至壽春的楚器，「不能孤立的把它看成是考烈王遷都壽春後所鑄造，有些是遷都前或遷都時運來的」[19]。此方湖南新出「郢室悖戶之鉩」的現世，使得殷滌非認為陳郢量「銘刻徙陳之後」的說法可能需要修正，兩器在「郢（）（）」字寫法上罕見的雷同性顯示了銘刻時間的一致，也就是說在徙陳之前可能已然刻定。《璽彙》0281 所錄戰國楚璽「陳之新都」，璽文「陳（）（）」字筆法平穩莊重，與陳郢量「陳（）」字草率隨性的筆法顯然有別，「陳之新都」璽有可能是在徙陳之後至徙壽春之前的五十七年間所刻，時間較為充裕，筆法較為從容，陳郢量相對之下較為倉促的筆法有可能即是徙陳之前匆忙刻定的結果。陳郢量運至陳郢之後又再隨著遷都運至壽春，是以出土於安徽壽縣，「郢室悖戻之鉩」可能因為某些原因留置鄢郢，沒有運至陳郢，是以出土於鄢郢南部的湖南常德。如此，兩個具備相同「郢（）

[17] 李零，〈楚國銅器銘文編年匯釋〉，頁 372、386。

[18] 淮南市地方志編纂委員會編纂，《淮南市志・第二章 館藏文物・第一節 歷史文物》（合肥：黃山書社，1998）。

[19] 殷滌非，〈楚量小考〉，頁 168。

（ ）」字寫法的楚器一近安徽陳郢，一近湖南鄢郢的現象始能獲致較為合理的解釋。

2.室

（1）楚璽「室」字

《爾雅・釋宮》經文雖言「宮謂之室，室謂之宮」，楚璽「室」字的用法卻與邢昺疏文「室，實也，言人、物實滿於其中也」之釋較為近似。[20]戰國楚璽文中有「室」字者如下：「戠室之鉩」（《璽彙》0213）「中戠室鉩」（《湖南》1.94）「東　戠室」（《璽彙》0310）「蔡坪君伹室鉩」（《璽彙》0003）「事室之鉩」（《璽彙》0228）「事室之鉩」（《璽彙》0229）。「戠室」黃錫全讀作「織室」，「戠室之鉩」是管理紡織手工業的官署璽，「中」是姬姓之國，為楚所滅，「東戜」是近齊南境楚邑[21]，置於「室」之前的「中」與「東戜」皆為邑名。「伹（ ）室」何琳儀讀作「作室」，謂「織室」、「暴室」一類，製作宮中器物的工作之所。[22]「事（ ）室」舊釋「傳室」、「簿室」，石志廉以為「管理驛傳馬車及飲食休息的機構」[23]，湯餘惠以為「貯藏簿籍之處」[24]。黃錫全釋作「事」字，並舉「傳遽之鉩」（《璽彙》0203）的「傳（ ）」字、楚王酓忎鼎的「事」字[25]為例，以為璽文當讀作「事室之鉩」。[26]今觀楚系「事」字上方斜筆或向左撇「 」（包山213），或向右撇「 」（包山198），但是無一作三筆向上如「叀（ ）」（包山120）

---

[20] 《十三經注疏．8 爾雅．釋宮第五》（台北：藝文印書館，1989），頁72。

[21] 〈古文字中所見楚官府官名輯證〉：「楚系銅器中有中子化盤、中子賓缶等器，這些中即是中州六器之中，為漢陽諸姬之一，後來臣服于楚，并為楚滅。中子化盤云：『中子化用保楚王，用征莒』可證。」、「《戰國策．西周策》：『今楚割東國以與齊』，高誘注：『楚東國，近齊南境者也。』如依高注，東國織室當在近齊南境之楚國東城內。」黃錫全，《古文字論叢．古文字中所見楚官府官名輯證》（台北：藝文印書館，1999），頁303。

[22] 《漢書．王莽傳》：「燒作室門。」注曰：「程大昌曰，未央宮西北織室、暴室之類。《黃圖》謂為尚方工作之所者也。」尚方，漢官署名，主管製造宮中應用器物及兵器。漢班固撰 唐顏師古注，《漢書》（北京：中華書局，1986），頁4190。何琳儀，《戰國古文字典》（北京：中華書局，1998），頁570。

[23] 石志廉，〈戰國古璽文字考釋十種〉，《中國歷史博物館館刊》總第2期（北京：中國歷史博物館，1980），頁110。

[24] 湯餘惠，〈楚璽兩考〉，《江漢考古》（武漢：湖北省文物考古研究所，1984）。

[25] 案楚王酓忎鼎並無「事」字，殆為筆誤。

[26] 黃錫全，《古文字論叢．古文字中所見楚官府官名輯證》（台北：藝文印書館，1999），頁302。

「専（䌝）」（包山133）字者。而且從專從、専之字皆無字中右方斜筆，黄錫全釋作「事室」之說可從。若依楚系「事」屢通假作「士」之例[27]，則《周禮》「司士」、「士師」[28]有可能即是楚璽「事室之鉨」所職。「司士」之官職掌群臣版籍，考核邦國都家縣鄙的卿士大夫以及庶子之數，辨其年歲損益；「士師」之官職掌五禁之灋，宜以木鐸，書懸門閭；「事室之鉨」可能即是「司士」或是「士師」的官署璽。

綜觀上述楚璽「室」字用例，「室」皆釋作「屋室」，楚璽「某室」之例諸如「戠室」、「但室」、「事室」皆可釋作「某類職事的治事官署」，是以推測「郢室嵬㞒之鉨」的「室」字應當依例釋作「屋室」。陳松長以「『戠室之鉨』和『中戠室鉨』中的『戠』與『戠戠之鉨』、『戠飤之鉨』的寫法完全一樣，其語義亦應相同，因此『戠室之鉨』當是主管宮室的官署鉨」[29]，然而彼時楚系尚未有從「戠」而作的「職」、「織」、「識」、「膱」、「熾」諸多分化字，字皆以「戠」為之，例如：「戠（職）獄」（包山128）「正旦塙戠（識）之」（包山21）[30]、「戠（膱）牛」（包山203）「戠（熾）組」（曾侯乙54），[31]「以戠作職」與「以戠作職」同屬本無其字的假借情形。再者，官璽可分官署璽與官名璽二類[32]，一為職官治事之處，一為職官名稱。官署璽為名治事之處，多以「治事內容＋治事之處」的結構出之，例如：《璽彙》0131「敨（造）府（府）之鉨」；官名璽為名治事內容，多以「表示職司意義的動詞＋治事內容」的結構出之，例如：《璽彙》0365「外司虘（爐）

---

[27] 《郭店・緇衣》：「毋以卑（嬖）士息（疾）大夫、卿事（士）。」《上博・緇衣》：「毋以卑（嬖）士息（疾）大夫、卿使（士）。」士、事、使三字互作。

[28] 《周禮・夏官・司士》：「司士掌群臣之版，以治其政令，歲登下其損益之數，辨其年歲與其貴賤，周知邦國、都家、縣鄙之數，卿大夫數，庶子之數，以詔王治。」《秋官・士師》：「士師之職，掌國之五禁之灋，以左右刑罰。一曰宮禁，二曰官禁，三曰國禁，四曰野禁，五曰軍禁，皆以木鐸徇之于朝，書而縣于門閭。」《十三經注疏・3周禮》（台北：藝文印書館，1989），頁470、526。

[29] 陳松長，〈湖南新出戰國楚璽考略四則〉，《第四屆國際中國古文字學研討會論文集》（香港：香港中文大學，2003），頁597-602。

[30] 包山楚簡可見「戠」字借作「識」字用者，例如：「正旦塙戠之」（包山21），「戠」讀作「識」，釋作「審理」湖北省荊沙鐵路考古隊，《包山楚簡》（北京：文物出版社，1991），頁42。《周禮・秋官・司刺》：「壹宥曰不識。」注曰：「審也。」《十三經注疏・3周禮》（台北：藝文印書館，1989），頁539。

[31] 上述從「戠」而作的「職」、「織」、「膱」、「熾」分化字假借例見何琳儀，《戰國古文字典》（北京：中華書局，1998），頁52-53。

[32] 葉其峰，《古璽印與古璽印鑒定》（北京：文物出版社，1997），頁2。

鍴」、0205「戠戠之鉨」、0217「戠飤之鉨」、0309「下䣕（蔡）戠襄（纕）」，「司」、「戠」謂職掌，「司虡」掌鑄幣、「戠戠」掌歲出、「戠飤」掌飲食、「戠襄」掌織造，「虡」、「戠」、「飤」、「襄」則是治事內容，並非「司」、「戠」字直接支配的對象。除去《璽彙》4061 齊璽「下匡取水」[33]、《歷史》79.1.89「曲堤取水」二璽中的「取水」職官，罕見有直接支配方式的述賓結構出現於先秦官名璽文。若將「戠戠」、「戠飤」、「戠襄」、「但室」、「戠室」、「事室」六組詞彙並同排列，則可看出前三組的後字是治事內容，後三組的前字才是治事內容，前三組「戠戠之鉨」、「戠飤之鉨」、「戠襄之鉨」屬於官名璽，後三組「但室鉨」、「戠室之鉨」、「事室之鉨」屬於官署璽，「戠室」仍舊釋作「專責紡織的官署治事處」為妥。

（2）其他楚系「室」字

「室」在璽印之外的楚系文字中，辭例約有下列幾個面向：

（1）王室：曾姬無卹壺銘「用乍尊彝宗壺，后嗣甬之，職在王室」，「職」讀作「職」，「職在王室」，常在王室也，期望此壺能夠常久存於曾國王族宮室。

（2）六室：鑄客匿銘「鑄客為王句（后）六室為之」，「六室」謂楚王「六宮」，天子九室，諸王六室，諸侯夫人三室，眾嬪所居。楚武王僭號稱王，是以王后有「六室（宮）」。[34]

（3）同室：「陽鉙不與其父陽年同室」（包山 126），「同室」謂同一房舍居住。

（4）大室：「大室酷尹傢」（包山 177），「大室」殆謂「太室」，太廟中央之室。[35]

---

[33]〈下匡取水古璽淺釋〉：「取水，官之職掌。《管子・度地》：『請為置水官，令習水者為吏。大夫、大夫佐各一人，率部校長官佐各財足，及取水左右各一人，使為都匠水工。』」李蘭昌，〈下匡取水古璽淺釋〉，《文博》2000 年第 4 期（西安：陝西文物事業管理局，2000），頁 31。另外，《璽彙》3338 有一「取女」璽，或釋「取」為氏姓，或讀作「娶」字，釋作官署璽。徐暢，〈古璽考釋五題〉，《篆刻》2002 年第 4 期（齊齊哈爾：篆刻編輯部，2002），頁 29。然而此璽約莫 1.5 公分見方，若如作者所言作為主掌諸侯之間聘親官署璽用，不甚相稱機構規模。是以本文仍依《璽彙》所歸，視作姓名私璽看待。

[34] 朱德熙，〈壽縣出土楚器銘文研究〉，《歷史研究》第一期（北京：中國社會科學院，1954）。

[35]《尚書・洛誥》：「王入太室祼。」孔傳：「太室，清廟。」孔疏：「太室，室之大者，故為清廟。廟有五室，中央曰太室。」《左傳・文公十三年》：「大室屋壞。」注：「大

（5）偖室：「愄王偖室𦐂膳」（包山183）「愄王偖室楚剸、陳吉」（包山192），《璽彙》2550「偖（[illegible]）府（[illegible]）」，讀作「造府」[36]，「偖室」即是「造室」，製造器物之室。

（6）宮室：「少又優於躳身與宮室」（包山211），「宮室」謂房屋諸事。

（7）食室：「食室之金器」（包山251）「飤室」（包山257），「食室」之例出於遣策，簡文皆言食器，殆謂放置食器之室。

（8）室門戻行𥨪：「室、門、戻、行、𥨪」（包山木籤）為五祀木主，《禮記‧月令》作「戶、灶、中霤、門、行」，鄭玄謂「中霤猶中室，土主中央，而神在室中」，又謂「中霤主堂室居處」，「中霤」所祭即中室內之土神[37]，是以所祭之神可稱「室」、「中霤」、「室中霤」。[38]

綜上所述，「室」字在楚系文字中的用例皆可釋作「屋室」，可指整體房舍通稱，例如上述「王室」、「六室」、「同室」、「宮室」，可指作為專門用途的房間，例如上述「大室」、「偖室」、「食室」，以及「室、門、戻、行、𥨪」五祀之神中的「中室」。由於璽文「郢室」的「室」字之前並無治事內容的專名字，無法明確得知其義所指究為整體屋舍的通稱或是專門用途的房間。但是考慮到璽文「郢室𢘅戻之鉨」中有「室」、「戶」二字同時出現，大致可以判斷其義應該較為偏向後者，而且很有可能與祭祀用途有關。

3.郢室

無論是官署璽抑或官名璽，邑名通常署於官璽璽文的前位。例如：《璽彙》1597「齊稟」、0313「平阿左稟」、「武城惪（置）皇（馹）」、「不𨛜（箕）坤（市）鑍」、0332「𥫱（汝）陽坤（市）」、3228「上各（洛）𡉚（府）」、3442「堂（當）城𡉚（府）」2244「下南閔（門）」、0340「句丘閞（關）」，「稟」以儲糧、「皇（馹）」以傳驛[39]、「坤（市）」以買賣、「𡉚（府）」以

廟之室。」《十三經注疏‧1尚書》（台北：藝文印書館，1989），頁225。

[36] 何琳儀，《戰國古文字典》，頁170。

[37] 《十三經注疏‧5禮記‧月令》孔疏：「〈喪禮〉云：『浴於中霤，飯於牖下』，明中霤不關牖下也。主中央而神在室者，所以必在室中祭土神之義也，土，五行之王，故其神在室之中央也，是明中霤所祭則土神也。故杜注云在家則祀中霤，在野則為社也。」《十三經注疏‧5禮記》（台北：藝文印書館，1989），頁322。

[38] 陳偉，《包山楚簡初探》（武漢：武漢大學出版社，1996），頁165。

[39] 朱德熙 裘錫圭，〈戰國文字研究〉，朱德熙著 裘錫圭 李家浩整理《朱德熙古文

藏幣、「閔（門）」、「閈（關）」以徵貨賄，前置之「平阿」、「武城」、「不鄁（箕）」、「簹（汝）陽」、「上各（洛）」、「坣（當）城」、「下南」、「句丘」則為官署或官名治事所在之城邑。

「郢室」之例亦當如此，「郢」為城邑之名，字若置於治事官署的前位，則謂後位的治事官署直接隸屬於「郢邑」所轄，「室」謂「專責某事的官署治事處」。「郢室」合稱，則謂「專屬郢邑所轄的專職某事的官署治事處」。至於璽文前位有無「郢」字，則是判別中央與地方行政組織的關鍵。例如：「郢大府」（郢大府量）與「大府」璽（《璽彙》0127）「行府之鉨」（《璽彙》0128）與「䢵行府之鉨」（《璽彙》0130）：「大府」主管楚國中央財政稅收，「郢大府」只管「郢」邑的財政稅收。「行府」是楚國在國都之外的區域代行指定事務的機構，「府」與「行府」的關係類同於「宮」與「行宮」，「行府」若為楚國中央的代行機構，「䢵行府」則為「䢵邑」政府的代行機構。若依此例，則「郢室」之外當還有「室」，是直屬楚國中央管轄的官署，「郢室」則只隸屬「郢邑」所轄。「室」與「郢室」，和上述「大府」與「郢大府」、「行府」與「䢵行府」同屬上下行的主從關係。[40]

（二）䰧杘

1.室與戶

璽文「杘（[illegible]）（[illegible]）」字「從戶從木」，戰國文字多讀與「戶」同。例如：陳胎之右杘（[illegible]）戈，「右杘」讀作「右戶」；包山木籤「室、門、杘（[illegible]）𥧌」，「杘」讀作「戶」。[41]

青銅兵器銘文中，地名之後再加下轄單位名稱之例多見，例如：平陽左庫戈、陰晉左庫戈、武陽右庫戈、朝歌右庫戈、邯鄲上庫戈、上黨武庫戈、郾侯右宮戈、成陽辛城里戈、平陽高馬里戈。「庫」是兵器製造屯藏之所，「左庫」、「右庫」、「上庫」、「武庫」皆然。「右宮」指燕侯王宮的右宮所在，「辛城里」、「高馬里」則是「成陽」、「平陽」二邑所轄里名。上述「陳

字論集》（北京：中華書局，1995），頁43-49。

[40] 〈古文字中所見楚官府官名輯證〉：「行府與䢵行府應有主從關係，『行府之璽』的印面比『䢵行府』之鉨的印面大，也可以說明這一點。沒有標明地點的行府，應是設在國都的掌管各地行府的機構。」黃錫全，《古文字論叢》（台北：藝文印書館，1999），頁296。

[41] 何琳儀，《戰國古文字典》，頁469。

胎之右戾戈」有可能也是類似的結構，「右戾戈」乃指陳胎管轄之下的「右戶」庫藏之戈。《周禮》[42]與《鶡冠子》[43]分別提及周代在「里宰」、「里有司」之下還設有「鄰長」、「伍長」之職，職掌「五戶」的基礎行政。「陳胎之右戾戈」銘文中「右戶」所能職掌的範圍可能即相當於「鄰長」、「伍長」，約莫五戶。

包山木籤「室、門、戾、行、竈（灶）」與楚璽「郢室愳戾之鉨」則是目前知見楚系文字中將「室」、「戶」置於同句出現之例，可能兩者所言皆為祭祀之事。五祀之中，中央祭「室」神，秋祭「門」神，春祭「戶」神，冬祭「行」神，夏祭「竈（灶）」神。祀「室」、祀「戶」在廟室之中：「室」祭北嚮設主於牖下，「戶」祭南嚮設主於戶內西。祀「門」、祀「行」、祀「竈」在廟門之外：「門」祭北嚮設主於門左，「竈（灶）」祭東嚮設主於廟門之外東，「行」祭北嚮設主於門之外西。[44]「郢室」如同上段所述，是直屬於郢都管轄的特別用途的治事官署，如果結合本段所述祭祀用途，則可釋作郢都太廟祭祀五祀之神的中央之室，「室」祭北嚮於室之牖下，「戶」祭南嚮於戶內之西。再者，「太廟」又稱「世室」[45]，是以璽文所言若為祭祀用途，則「郢室」亦可直接釋作郢都的太廟。

---

[42] 說見《周禮・地官》遂大夫、縣正、鄙師、酇長、里宰、鄰長。《十三經注疏・3 周禮》（台北：藝文印書館，1989），頁 236-238。

[43] 《鶡冠子彙校集注》：「五家為伍，伍為之長，十伍為里，里置有司。」黃懷信，《鶡冠子彙校集注》（北京：中華書局，2004），頁 178-180。

[44] 《禮記・月令》：「孟春之月，日在營室，昏參中，旦尾中。其日甲乙。其帝太皞。其神句芒。其蟲鱗。其音角。律中太蔟。其數八。其味酸。其臭羶。其祀戶。祭先脾。」、「孟夏之月，日在畢，昏翼中，旦婺女中。其日丙丁。其帝炎帝。其神祝融。其蟲羽。其音徵。律中仲呂。其數七。其性禮。其事視。其味苦。其臭焦。其祀灶。祭先肺。」、「中央土，其日戊己，其帝黃帝，其神后土，其蟲倮，其音宮，律中黃鍾之宮，其數五，其味甘，其臭香，其祀中霤，祭先心。」、「孟秋之月，日在翼，昏建星中，旦畢中。其日庚辛。其帝少皞。其神蓐收。其蟲毛。其音商。律中夷則。其數九。其味辛。其臭腥。其祀門。祭先肝。」、「仲冬之月，日在斗，昏東壁中，旦軫中。其日壬癸。其帝顓頊。其神玄冥。其蟲介。其音羽。律中黃鐘。其數六。其味鹹。其臭朽。其祀行。祭先腎。」《十三經注疏・5 禮記》（台北：藝文印書館，1989），頁 302、306、322、323、341、284。

[45] 《周禮・考工記・匠人》：「夏后氏世室，堂脩二七，廣四脩一。」鄭玄注：「世室者，宗廟也。」《公羊傳・文公十三年》：「世室者何？魯公之廟也。周公稱大廟，魯公稱世室，羣公稱宮。此魯公之廟也，曷為謂之世室？世室，猶世室也，世世不毀也。」《十三經注疏・3 周禮》（台北：藝文印書館，1989），頁 643。《十三經注疏・7 公羊》（台北：藝文印書館，1989），頁 177。

2.鬼、鄖、愄

（1）鄖閱鬼（ ）大夫鉨

此方「郢室鬼戻之鉨」璽文「愧（ ）」字從心鬼省聲，字亦見於《璽彙》0183「鄖閱鬼（ ）大夫鉨」（圖 2），根據《左傳》所載「公邑大夫，皆以邑名冠之」、「典邑大夫法，當以邑名冠之而稱人」[46]兩條法則，大柢可以得致「凡稱某某大夫者，率以邑名」[47]的結論，因此推測「鬼大夫」之「鬼（ ）」應該是城邑名稱，而非大夫的職務內容。[48]再據何琳儀讀璽文「鬼」字作「隗」，訓作「隗氏」的基礎，可以推測「鬼（ ）大夫鉨」之「鬼」當是《路史》所謂裔出「炎帝」，別為赤翟的「隗氏」[49]。

「炎帝」族裔始由鄭州新鄭衍出[50]，殷高宗所伐「鬼方」，西周謂之曰「狄」。[51]成周以北「狄、潞、洛、泉、徐、蒲」皆為狄族，狄為北狄，餘

---

[46] 《左傳．襄公十年》：「縣門發，陬人紇抉之以出門者。」孔疏曰：「紇為陬邑大夫，邑大夫皆以邑名冠之，呼為某人。」《左傳．昭公九年》：「周甘人與晉閻嘉爭閻田。」孔疏曰：「典邑大夫法，當以邑名冠之而稱人。知此甘人即下文甘大夫襄也。」《十三經注疏．6 左傳》（台北：藝文印書館，1989），頁 538、778。

[47] 《先秦諸子繫年考辨》：「以公邑稱大夫，私邑稱宰之例，如：趙衰為原大夫，狐溱為溫大夫，凡稱某某大夫者，率以邑名。」錢穆，《先秦諸子繫年考辨》（上海，上海書局：1992），頁 352。

[48] 璽文考釋詳見黃麗娟〈楚璽文字釋讀二則〉，高明教授百歲冥誕紀念學術研討會（台北：政治大學中文系，2008）。肖曉暉讀璽文作「里閈搜大夫鉨」，釋作負責檢查里閭之門的官名璽。肖曉暉〈楚官璽釋讀二則〉，《勵耘學刊——語言卷》2005 年第 2 輯（北京：北京師範大學文學院，2005），頁 84-89。

[49] 《路史》：「乃封參盧于路，崇炎帝之祀于陳。路，露也。潞是後繫于河之北東，商周別為赤、白之狄，狄歷畜咎、阜落、九州之戎，有隗氏、狄氏、落氏、阜落氏、戎氏、戎子氏、袁紇氏、斛律氏、鮮批氏、烏護氏、紇骨氏、壹利吐氏、異其斤氏，回紇九姓、高車十二族，其衍也。」宋羅泌撰《路史》（台北：台灣商務印書館，1978），頁 53。

[50] 《通典 卷一百七十七．州郡七 滎陽郡》：「鄭州 古高辛氏火正祝融之墟。周初，封管叔於此。又曰虢、鄶之地。鄭武公與平王東遷，武公滅兩國而遷都焉。後鄭為韓所滅，韓又徙都之，其東境屬魏。領縣七：（4）新鄭 漢舊縣。春秋時，鄭國至韓哀侯滅鄭，自平陽徙都之。有溱、洧二水，祝融之墟。黃帝都於有熊，亦在此也。本鄶國之地。」唐杜佑撰 王文錦等點校，《通典》（北京：中華書局，1982），頁 4661-4662。

[51] 《觀堂集林卷十三．鬼方昆夷玁狁考》：「鬼方之名，當作畏方。」王國維，《觀堂集林》（北京：中華書局，1959），頁 584、589。

則赤狄「隗姓」[52]，傳世文獻亦作「媿」、「嬇」、「隤」、「潰」、「懷」[53]。「赤翟隗姓」由新鄭衍出而至狄、潞、洛、泉、徐、蒲、虢、鄶，西周已然分布雒邑南北。

隗姓同國自西周康王時期即為屬國，都城由新蔡遷于沈丘，二邑春秋時期皆在楚境。幽王時期，都于南陽的姜姓申國聯合姒姓繒國以及犬戎兵力攻周，輔佐外孫平王即位。此處「犬戎」王國維謂是「懷姓九宗」的隗姓同族[54]，當時勢力地近「申之南陽」[55]、「繒之方城」[56]，申、繒二國春秋時期皆在楚境。春秋姬姓曾國的「曾伯霥簠」銘文載有「克狄淮夷」之事，是則此時隗狄所居亦距「曾之隨縣」地近，而姬姓曾國春秋時期為楚之附庸。換言之，「赤翟隗姓」入楚支裔在春秋時期的勢力範圍曾達「申之南陽」、「繒之方城」、「曾之隨縣」附近，而「南陽」北面即是「方城」，二邑鄰近楚晉交界的邊境長城。「隗氏」族裔東周時期與周、秦、楚、晉多有戰役，魏文侯亦見任用赤翟為將，周襄王、晉文公甚有娶妻隗氏之例，戰爭、任官、聯姻，皆有可能是「隗氏」族裔進居各國都城之因。郢都與南陽、隨縣二邑距離相當，「隗氏」族裔居住楚國郢都之內，可能與申、繒聯合赤翟輔佐平王登位之役有關，亦有可能與「曾伯霥簠」所載「克狄淮夷」之役有關。「郹閼鬼大夫鉨」的「郹閼」即在「南陽」之北、「方城」之南，璽文「鬼」字可能就是春秋時期即已進入楚境的赤狄「隗氏」族裔。

---

[52] 《國語．鄭語．桓公為司徒》史伯曰：「當成周者，南有荊蠻、申、呂、應、鄧、陳、蔡、隨、唐，北有衛、燕、狄、鮮虞、潞、洛、泉、徐、蒲，西有虞、虢、晉、隗、霍、楊、魏、芮，東有齊、魯、曹、宋、滕、薛、鄒、莒，是非王之支子母弟甥舅也，則皆蠻荊戎狄之人也。非親非頑，不可入也。其濟洛河潁之間乎，是其子男之國，虢、鄶為大。」韋昭注曰：「狄，北狄也。鮮虞，姬姓在狄者也。潞、路、泉、徐、蒲，皆赤狄，隗姓也。」周左丘明撰　吳韋昭校注，《國語》（台北：九思出版有限公司，1978），頁 507。

[53] 陳夢家，《殷墟卜辭綜述》（北京：中華書局，1988），頁 275。

[54] 王國維，《觀堂集林　卷十三．鬼方昆夷獫狁考》（北京：中華書局，1959），頁 605。

[55] 《漢書補注．地理志》：「（南陽郡）宛，故申伯國有屈申城。」王先謙補注：「春秋戰國楚地。」宋范曄撰　清王先謙補注，《漢書補注》（北京：中華書局，1983），頁 703。

[56] 《漢書補注．地理志》：「（南陽郡）葉，楚葉公邑，有長城號曰方城。」王先謙補注：「春秋戰國屬楚。《齊世家》楚方城以為城，索隱云：《地理志》葉縣南有長城曰方城。」宋范曄撰　清王先謙補注，《漢書補注》（北京：中華書局，1983），頁 706。

依戰國官璽地名疊加之例，「鬼」字夾於地名「鄍閣」與官名「大夫」之間，則詞前「鄍」地行政架構較大，「鬼」地行政架構較小，「鬼」地可能是「鄍閣」範圍之內「鬼（隗）氏」族人所居之處。

（2）鄍默[身口]（圖三）

陳松長〈湖南新出戰國楚璽考略四則〉讀此璽首字作「隗」，赤翟隗姓；讀第二字作「顆」，人名；讀第三字作「[身口]」，璽印。[57]

璽文首字作「（）」，從邑畏聲，字應隸定作「鄍」。字亦見於包山楚簡，用例如下：「鄍（）右司馬彭懮」（包山133）「鄍（）客鄍神、鄍（）客公孫哀」（包山145）。由前句可知，「鄍」是楚地邑名，「鄍右司馬」謂鄍地的右司馬；由後句可知，「鄍」不僅是邑名，亦是姓氏，「鄍客鄍神、鄍客公孫哀」謂鄍地的兩名官員鄍神與公孫哀。《包山楚簡》曰：「簡文中的魏、威等字均用畏作聲符，鄍疑讀作魏」[58]，但是未明何邑。何琳儀謂「鄍」讀作「歸或夔」[59]，即楚成王三十九年所滅之「夔」，熊渠之孫，熊摯之後，因不祀祝融、鬻熊，故成王殺之。夔之地為歸鄉，服虔曰在「巫山之陽，秭歸鄉」。[60]《公羊傳・僖公二十六年》載「秋，楚人滅隗，以隗子歸」，《穀梁傳》曰「秋，楚人滅夔，以夔子歸」[61]，《左傳》記「秋，楚成得臣、鬬宜申帥師滅夔，以夔子歸」[62]，由三傳文字合觀可以得知「鬼」、「畏」、「歸」、「夔」諸聲互相通作的情形，「鄍」讀作「歸」、「夔」，邑在楚境秭歸之說可從。「胙之土而命之氏」，以邑為氏的結果是同邑所居可能皆襲同氏，璽文「鄍」字即謂源於楚境「鄍」邑的「鄍」氏。

璽文第二字作「（）」，字之左側即楚簡習見「黑」字寫法，例如：「黑（）」（曾侯乙174）「墨（）」（包山192），「黑」下的「火（）」

[57] 陳松長，〈湖南新出戰國楚璽考略四則〉，《第四屆國際中國古文字學研討會論文集》（香港：香港中文大學，2003），頁601。

[58] 湖北省荊沙鐵路考古隊《包山楚簡・貳 包山二號楚墓簡牘釋文與考釋》（北京：文物出版社，1991），頁49。

[59] 何琳儀，《戰國古文字典》，頁1187。

[60] 漢司馬遷撰 宋裴駰集解 唐司馬貞索隱 唐張守節正義，《史記・楚世家》（北京：中華書局，1986），頁1698。

[61] 《十三經注疏・7公羊傳 穀梁傳》（台北：藝文印書館，1989），頁151（公羊）92（穀梁）。

[62] 《十三經注疏・6左傳》（台北：藝文印書館，1989），頁265。

形寫法正與璽文左側下方一致。楚簡「睪」字皆作「　」（包山 218）形，明顯與璽文字下左側分岔之形不同，字當從黑不從睪。再者，包山楚簡有「默」字作「　」（包山 152），「黑」形繁作「墨」形，「夬（　）」聲寫法近似「見（　）」形。但是楚簡「見（　）」字寫法在目形與人形之間並無出現線條交錯的情形，「夬（　）」卻在上下部件之間有明顯交錯的筆法，與璽文「　」形寫法一致，故疑璽文「　（　）」字右側所從非「頁」非「見」，而是從「夬」。簡文「默」字用例如下：「周默（　）」（包山 74）「左司馬追命左令默（　）定之」（包山 152），前例借作人名，後例「默定」讀作「決定」。人名用例正與此璽用例一致，「夬」聲寫法的筆順亦同，因此推論璽文「　（　）」字當從黑夬聲而作，隸定作「默」，此處借作人名。璽文「鄵默鉨」讀作「鄵默鉨」，是先秦楚系人名私璽。

（3）愄王之

包山楚簡「愄（　）王佶室𦔻膳」（包山 183）「愄（　）王佶楚剸、陳吉」（包山 192）「愄（　）王𡉏臧嘉」（包山 166）「愄（　）王之𡉏人臧黽」（包山 172），「愄（　）」字從心鬼聲，「愄王」讀作「威王」，謂楚威王。楚威王（B.C.339-B.C.329）是宣王（B.C.369-B.C.340）之子，懷王（B.C.328-B.C.299）之父。包山楚簡墓主為「男性，名卲尬，官居左尹，等級身分約合周制大夫級，死時年齡約為 35 到 40 歲左右，下葬于公元前 316 年楚曆 6 月 25 日」[63]，換言之，簡文中「愄王𡉏臧嘉」、「愄王之𡉏人臧黽」寫定的時間乃在威王死後，懷王在位時期，除了「愄王𡉏」之外，包山楚簡亦見「宣王之𡉏州人」、「宣王之𡉏市之客」（包山 58）「肅王𡉏人𦔻亞夫」（包山 174）「宣王𡉏市客苛臞」（包山 191）的記載，「𡉏州」意指墓區所在之州，「𡉏市」殆指墓區所在之地的關市，「𡉏人」則指戶籍登記於「肅王𡉏」、「宣王𡉏」、「愄王𡉏」墓區所在地的居民。

（4）鄵室𢝊㞈之鉨

綜觀上述「𢝊（　）借作隗」、「鄵（　）借作歸或夔」、「愄（　）借作威」字假借用例，大致可為璽文「𢝊（　）」字尋出詮釋的幾個面向：借作「隗」，訓作地名或姓氏；借作「歸」、「夔」，訓作地名；借作「威」，訓作威王廟號。

---

[63] 湖北省荊沙鐵路考古隊《包山楚簡．序言》（北京：文物出版社，1991），頁 1。

倘若借作「隗」字，訓作地名或姓氏，則璽文「鬼戾」意指聚居郢都的「隗氏族裔」，戶數可能不多，是以只能設置相當於「鄰長」、「伍長」的行政規模以管理「隗氏」族戶的行政事宜。但是此種詮釋無法和「郢室」（鄢郢都內的太廟）的解釋互相配合，似乎不是合理的詮釋角度。

倘若借作「歸」或「夔」字，訓作地名，則「古歸國」邑在湖北秭歸，一則距離楚國曾經稱作「郢」都的「丹陽」、「鄢郢」、「郗郢」、「陳郢」、「壽春」皆遠，再則以「鄋（歸、夔）」為氏又不似「赤翟隗姓」如此特別，不太可能需要在郢都闢地別居，另行管理，似乎也不是正確的詮釋角度。

倘若借作「威」字，訓作威王廟號，則「郢室鬼戾」意指在「郢室」（鄢郢都內的太廟）之內負則管理威王昭穆序位的治事官署。《禮記·王制》言「天子七廟，三昭三穆與太祖之廟而七，諸侯五廟，二昭二穆與太祖之廟而五」[64]，假定此璽是在頃襄王徙陳之前刻定，則頃襄王之前的懷王、威王還在五廟之內[65]，之於頃襄王而言，威王所在為「王考廟」。「太廟」又稱「世室」[66]，「郢室鬼戾之鉨」屬於官署璽[67]，是楚威王世室治事處，所轄即是「王考廟」之內的昭穆序列以及祭祀事宜。

三、結論

本文考釋湖南新出楚璽兩則：「郢室鬼戾之鉨」、「鄋𩎮𨈖口」，分別提出結論如下：（一）由於「郢室鬼戾之鉨」與「陳郢量」在「郢」字寫法上一致的特點，因此推斷二器有著相近的刻定時間，亦即楚頃襄王遷都陳郢之前，因此璽文「郢」字當指「鄢郢」。（二）楚系文字「某室」中的「室」字皆可釋作「某種專門用途的房間」。（三）若依楚系「事」屢通假作「士」之例，《周禮》「司士」、「士師」有可能即是楚璽「事（[illegible]）室之鉨」（《璽彙》0228）所職。（四）由於璽文「郢室鬼戾之鉨」中「室」、「戶」同句出現的特色，推側此璽所涉當與祭祀相關。（五）聯繫楚系「鬼（[illegible]）借作隗」、

---

[64] 《十三經注疏·5禮記》（台北：藝文印書館，1989），頁241。

[65] 《禮記·祭法》：「諸侯立五廟，一壇一墠。曰考廟，曰王考廟，曰皇廟，皆月祭之；顯考廟，祖考廟，享嘗乃止。去祖為壇，去壇為墠。壇墠有禱焉祭之，無禱乃止。去墠為鬼。」《十三經注疏·5禮記》（台北：藝文印書館，1989），頁799。

[66] 《十三經注疏·7公羊》（台北：藝文印書館，1989），頁177。

[67] 《古璽印與古璽印鑒定》：「官署璽多用於州、鄉、亭等地方行政單位，庫、廩等職能部門。」葉其峰，《古璽印與古璽印鑒定》（北京：文物出版社，1997），頁2。

「鄖（[glyph]）借作歸或夔」、「愄（[glyph]）借作威」等「⿱鬼心」、「鄖」、「愄」三字用例，推斷最適合璽文「⿱鬼心」字的借字是「威」，楚威王廟號。（六）「郢室⿱鬼心戻之鉨」屬於官署璽，是楚威王世室治事處，所轄即是楚頃襄王的「王考廟」內所有昭穆序列以及祭祀事宜。（七）結合包山楚簡從「黑」、從「夬」偏旁的寫法，推斷璽文「[glyph]」應當隸定作「鄖⿰黑夬」，「鄖⿰黑夬⿰身口」讀作「鄖⿰黑夬鉨」，是先秦楚系人名私璽。

附圖：

圖 1：「郢室⿱鬼心戻之鉨」　　圖二：《璽彙》0183「鄖閼⿱鬼心大夫鉨」　　圖三：「鄖⿰黑夬⿰身口」







參考書目

一、古籍：

（依著作時代先後排列 同一著作時代則以作者姓名筆畫順序排列）

（周）左丘明撰　（吳）韋昭注《國語》，臺北：九思文化出版社，1972。

（周）管仲著 黎翔鳳校注《管子校注》，北京：中華書局，2004。

（周）韓非著　（清）王先慎集解《韓非子集解》，北京：中華書局，1998。

（漢）司馬遷撰　（劉宋）裴駰集解　（唐）司馬貞索隱　（唐）張守節正義《史紀》，北京：中華書局，1982。

（漢）班固撰　（唐）顏師古注，《漢書》，北京：中華書局，1986。

（漢）班固撰　（清）王先謙補注，《漢書補注》，北京：中華書局，1983。

（漢）劉安撰　（漢）高誘注《淮南子》，臺北：三民書局，1997。

（漢）劉向集錄 （漢）高誘注 （宋）姚宏續注 （宋）鮑彪新注 （元）吳師道補正，《戰國策》，上海：上海古籍出版社，1998。
（漢）許慎撰 （清）段玉裁注《說文解字注》，臺北：黎明文化，1991。
（漢）袁康 吳平編 吳慶峰點校《二十五別史（6）越絕書》，濟南：齊魯書社，2000。
（宋）范曄撰 （唐）李賢等注《後漢書》，北京：中華書局，1998。
（梁）昭明太子編 （唐）五臣注《文選》，台北：五南出版社，1998。
（梁）顧野王著《大廣益會玉篇》，北京：中華書局，2004。
（唐）杜佑撰 王文錦等點校，《通典》，北京：中華書局，1982。
（唐）林寶撰 （清）孫星衍 洪瑩校，《元和姓纂》，合肥：安徽教育出版社，2002。
（魏）酈道元《水經注》，長春：時代文藝出版社，2001。
（宋）陳彭年等重修 林尹校訂《新校正切 宋本廣韻》，台北：黎明文化事業公司，1990。
（宋）鄭樵撰《通志》，北京：中華書局，1987。
（宋）羅泌撰《路史》，台北：台灣商務印書館，1978。
（清）阮元刻本《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1989。
（清）顧棟高輯 吳樹平 李解民點校《春秋大事表》，北京：中華書局，1986。

二、今著：

（依作者姓名筆畫順序排列 同姓則以第二字筆畫順序排列）
中國社會科學院考古研究所編《殷周金文集成》，香港：香港中文大學中國文化研究所出版，2001。
王國維《觀堂集林》，臺北：世界書局，1991。
石泉《古代荊楚地理新探》，武昌：武漢大學出版社，1988。
石泉《楚國歷史文化辭典》，武昌：武漢大學出版社，1996。
何琳儀《戰國古文字典》，北京：中華書局，1998。
徐文鏡編《古籀彙編》，武漢：古籍書店，1990。
徐少華《周代南土歷史地理與文化》，武漢：武漢大學出版社，1992。
淮南市地方志編纂委員會編纂《淮南市志》，合肥：黃山書社，1998。
陳夢家《殷墟卜辭綜述》，北京：中華書局，1988。
陳偉《包山楚簡初探》，武漢：武漢大學出版社，1996。

陳漢平《金文編訂補》，北京：中國社會科學出版社，1993。
曹錦炎《古璽通論》，上海：上海書畫出版社，1996。
曹錦炎《古代璽印》，北京：文物出版社，2002。
黃錫全《古文字論叢》，台北：藝文印書館，1999。
黃懷信《鶡冠子彙校集注》，北京：中華書局，2004。
湖北省文物考古研究所 北京大學中文系《望山楚簡》，北京：文物出版社，1996。
葉其峰《古璽印與古璽印鑒定》，北京：文物出版社，1997。
襄樊市考古隊 湖北省文物考古研究所編《棗陽郭家廟曾國墓地》，北京：科學出版社，2005。
錢穆《史記地名考》，北京：商務印書館，2001。
錢穆《古史地理論叢》，北京：三聯書店，2005。
譚維四《曾侯乙墓》，北京：文物出版社，2001。
譚其驤主編《中國歷史地圖集電子版》，北京：中國地圖出版社，1980。
羅福頤主編《古璽彙編》，北京：文物出版社，1981。

三、期刊論文：

（依作者姓名筆畫順序排列 同姓則以第二字筆畫順序排列）
石志廉〈戰國古璽文字考釋十種〉，北京：《中國歷史博物館館刊》，1996。
丘菊賢 楊東晨〈西戎簡論〉，蘭州：《西北民族學院學報》，1989 年 4 期。
朱德熙 裘錫圭〈戰國文字研究〉，朱德熙著 裘錫圭 李家浩整理《朱德熙古文字論集》，北京：中華書局，1995。
朱德熙〈壽縣出土楚器銘文研究〉，北京：《歷史研究》第一期，1954。
肖曉暉〈楚官璽釋讀二則〉，北京：《勵耘學刊——語言卷》，2005 年第 2 輯。
李零〈楚國銅器銘文編年匯釋〉，北京：《古文字研究》第十三輯，1986。
李零〈論東周時期的楚國典型銅器群〉，北京：《古文字研究》第 19 輯，中華書局，1992 年。
李蘭昌〈下匡取水古璽淺釋〉，西安：《文博》，2000 年第 4 期。
何琳儀〈古璽雜識〉，瀋陽：《遼海文物學刊》，1986 年第 2 期。
徐少華〈包山楚簡釋地十則〉，北京：《文物》，1996 年第 12 期。
徐暢〈古璽考釋五題〉，齊齊哈爾：《篆刻》，2002 年第 4 期。
殷滌非〈楚量小考〉，北京：《古文字研究》第七輯，1982。

陳松長〈湖南新出戰國楚璽考略四則〉，香港：《第四屆國際中國古文字學研討會論文集》，2003。
許威漢〈古漢語詞匯研究問題〉，北京：《中國語文天地》第 2 期，1989。
黃錫全〈古文字中所見楚官府官名輯證〉，合肥：《文物研究》第 7 輯，1991。
黃德寬〈曾姬無卹壺銘文新釋〉，北京：《古文字研究》第 23 輯，2002。
黃麗娟〈楚璽文字釋讀二則〉，台北：政治大學中文系　高明教授百歲冥誕紀念學術研討會，2008。
湯餘惠〈楚璽兩考〉，武漢：《江漢考古》，1984。
湯餘惠〈略論戰國文字形體中的幾個問題〉，北京：《古文字研究》第 15 輯，1986。
葉其峰〈戰國官署璽——兼談古璽印的定義〉，香港：《中國古璽印學國際研討會論文集》，香港中文大學文物館，2005。
楊建敏〈黃帝鬼方與大隗〉，鄭州：《黃河科技大學學報》第 9 卷第 3 期，2007。
劉彬徽　何浩〈論包山楚簡中的幾處楚郢地名〉，武漢：湖北省荊沙鐵路考古隊《包山楚墓》，1991。
韓自強　韓朝〈安徽阜陽出土的楚國官璽〉，北京：《古文字研究》第 23 輯，2002。

論三組敦煌詩與唐宋伎藝表演的關係

兼論敦煌文學研究的未來

楊明璋*

摘要

本文一開始，先是為已有百餘年歷史的敦煌文獻研究，特別是敦煌文學研究的部分做了簡要的回顧與展望，認為在新材料、新角度和新方法的支持下，敦煌文學研究仍有可著力之處。之後主要探究的，是 Dx3871+P.2555 的詠物詩十六首、P.3644 的「厶乙鋪上新鋪貨」詩、P.3808 的〈長興四年中興殿應聖節講經文〉末尾九首詩等三組敦煌文學作品，究竟是如何而生成的？它們與流行於唐宋的商謎、叫聲、合生等伎藝是否有所關聯？經過一番的討論後，或許仍無法斷言某組詩篇定是唐宋某一伎藝表演的腳本，但，由於它們確實具備了口頭文化常有的程式化套語、語言通俗等等的特徵，所以，說它們是因應口頭演出而生成的文本，應沒太大的問題。甚至因這三組敦煌詩確實分別與唐宋的伎藝——商謎、叫聲、合生有或大或小的相似之處，說它們在宋代成熟的瓦市伎藝的發展過程中具有奠基意義的一環也不為過。而這正也是敦煌文學研究的新材料、新角度與新方法的一種嘗試與落實。

關鍵詞：敦煌文獻、詩、唐、宋、口頭、伎藝、商謎、叫聲、合生

一、前言：關於敦煌文學研究的未來

文獻的整理是過去敦煌文學研究的強項，前輩學者們也以此為基礎，做出了不少好的研究成果，如從民間、地域、講唱等角度來對敦煌文學進

---

* 楊明璋現職為明志科技大學通識教育中心助理教授。

行論述，這些都讓人領略到敦煌文學的特出之處。但，不可否認的，這樣的敦煌文學研究也比較容易落入「就敦煌論敦煌」的有限框架之中。

既然歷經了百年的敦煌文學研究，文獻的整理已有了相當好的成果，而民間性、地域性等特質的討論也頗為豐碩，如何利用這樣的基礎轉出更精緻、更具開拓性的研究，是當前我們必須面對的課題。

柴劍虹在〈轉型期敦煌文學研究的新課題〉一文，即針對過去的敦煌文學研究做了甚為精闢且簡要的檢討，並且提出他對未來敦煌文學研究的建議與展望，他說：

> 在新的時期，我們應該從文學史觀出發，將敦煌文學作品分類匯集後真正置於中國文學史的長河中考察；從文化史觀出發，將敦煌文學作品真正置於敦煌歷史文化的人文環境中研究；從文本的內容與形式著手，去探討敦煌文學作品的藝術特色、聲律特點等，真正實現讓敦煌文學研究「回歸文學」的目的。[1]

的確，過去敦煌文學研究較欠缺的，就是將這一批來自敦煌藏經洞的出土文獻所抄寫的文學作品置於中國文學史的長河中來考察，遂也留下不少片面、局促之見。

有人說，包括敦煌文學在內的敦煌學，在經過了學界百年的努力後，很難再有什麼新的創獲。這番話或有幾分道理，畢竟要再有如敦煌文獻初出土時引起學界廣泛注目與回響的大發現，確有其難度，但它也未必真的走到窮途末路了。其實，基於以下幾個理由，超過百年的敦煌學仍有許多有待我們去開發的論題：

（一）各國庋藏的敦煌文獻全面公布，且有品質較高的新圖版書的出版

過去從事敦煌學研究是相當的辛苦，不但世界各地庋藏的敦煌文獻尚未全面的公布，而且較為普及的相關圖版書——《敦煌寶藏》[2]或微縮膠卷的品質並不甚理想。如今各國庋藏的敦煌文獻已全面公布，且出版了品質較高的新圖版書，因此，文獻的整理過去固然已累積了相當的成果，但仍可從更為全面且不同的方式來進行。像郝春文主編的《英藏敦煌社會歷史

---

[1] 柴劍虹，〈轉型期敦煌文學研究的新課題〉，《敦煌學與敦煌文化》（上海：上海古籍出版社，2007），頁157-169。

[2] 黃永武編，《敦煌寶藏》（台北：新文豐出版公司，1982-1986）。

文獻釋錄》[3]，即是以敦煌文獻各寫本為單位對英藏敦煌文獻重新錄校，這不僅只是精益求精，同時，也能更如實的呈現文獻原來的樣貌，留下較過去那種分門別類的錄校更多可資利用的訊息。

（二）新的方法、角度與材料

近年來國際敦煌學的研究，由於新方法、新角度、新材料的援引，頗有再造另一股研究風潮的態勢，今以敦煌文學研究為例，分述如下：

1.新方法

西方文論的援引不只流行於一般的中國文學研究，近年來也有不少學者嘗試將它運用於敦煌文學的研究之中。如郭淑雲〈從敦煌變文套語運用看中國傳統口傳文學的創作藝術〉是援引了套語理論來討論變文[4]；而陸永峰《敦煌變文研究》[5]、王昊《敦煌小說及其敘事藝術》[6]則都有專章援引了敘述學對敦煌變文、敦煌小說進行論述與分析。

2.新角度

看待事物本就可能因角度的差異，而有不一樣的見地，敦煌文學研究亦然。像沙武田的《敦煌畫稿研究》[7]、于向東的《敦煌變相與變文研究》[8]，即有部分章節結合了敦煌畫稿、石窟壁畫等圖像資料與敦煌變文進行了綜合性的研究；或如陳允吉的〈論敦煌寫本〈王道祭楊筠文〉為一擬體俳諧文〉[9]一文，是將敦煌文獻中一篇頗具爭議的作品——〈王道祭楊筠文〉置於先秦至唐的俳諧文體的發展脈絡之中來考察所做出來的結論[10]；又如美國普林斯頓大學教授太史文（Stephen F. Teiser）的〈試論

---

[3] 郝春文編著，《英藏敦煌社會歷史文獻釋錄》第一至五卷（北京：社會科學文獻出版社，2001-2006）。

[4] 郭淑雲，〈從敦煌變文套語運用看中國傳統口傳文學的創作藝術〉，收入敦煌研究院編《2000 年敦煌學國際學術討論會文集——紀念敦煌藏經洞發現暨敦煌學百年》（蘭州：甘肅民族出版社，2003），頁 401-418。

[5] 陸永峰，《敦煌變文研究》（成都：巴蜀書社，2000）。

[6] 王昊，《敦煌小說及其敘事藝術》（合肥：安徽人民出版社，2005）。

[7] 沙武田，《敦煌畫稿研究》（北京：民族出版社，2006）。

[8] 于向東，《敦煌變相與變文研究》（蘭州：甘肅教育出版社，2009）。

[9] 陳允吉，〈論敦煌寫本〈王道祭楊筠文〉為一擬體俳諧文〉，《復旦學報》2006 年第 4 期。

[10] 筆者的博士論文——《敦煌文學中之諧隱研究》（台北：國立政治大學中國文學系，2007）也是採取與陳允吉相同的切入點，對敦煌文學進行了另一面向的新論述。

齋文的表演性〉、〈為亡者願——敦煌儀式文類定義初探〉二文，則是從表演角度來檢視敦煌齋文、禱文[11]。

3.新材料

有學者結合了域外文獻的材料，對敦煌文學進行了全新的論述。如日本、越南二國藏有不少與敦煌文學相關的文獻材料，遂有學者利用這些域外文獻對敦煌文學做出不少精彩的論述，如王曉平的《遠傳的衣鉢——日本傳衍的敦煌佛教文學》[12]、《唐土的種粒——日本傳衍的敦煌故事》[13]，金文京的〈東亞爭奇文學初探〉[14]、〈孔子的傳說——〈孔子項託相問書〉考〉[15]，均是運用了日本庋藏的漢文文學作品來與敦煌文學進行綜合比較研究；而王昆吾的〈越南俗文學文獻和敦煌文學研究、文體研究的前景〉、〈越南本〈孔子項槖問答書〉譾論〉[16]，劉玉珺的《越南漢喃古籍的文獻學研究》[17]，則是運用了越南保存的漢喃古籍與敦煌文學進行綜合比較研究。

除了日本、越南等國所保存的文學文獻有不少可資運用於敦煌文學的研究之中，事實上，中國古代的文學文獻可提供敦煌文學研究的仍有不少。除了已被廣泛運用、與大部分敦煌文獻生成的時期相當的唐五代文獻外，宋元以後的文獻仍存有不少與敦煌文學相應、卻較少被注意到的材料，如：(1)宋元以來的日用類書，像宋末陳元靚編撰的《事林廣記》，或流行於明清而往往不知編撰者的《萬寶全書》系列的日用類書，即收錄有不少與敦煌文學相應的婚嫁儀式詩；而少見於敦煌文獻以外的文獻的《太公家教》、〈茶酒論〉、十字詩圖詩（P.3351）等作品，也可在這些日用類書中找到若干的蛛絲馬跡；甚至日用類書中其他與文學干係

[11] 以上分見太史文（Stephen Teiser），〈試論齋文的表演性〉，《敦煌吐魯番研究》第十卷（2007），頁295-307；〈為亡者願——敦煌儀式文類定義初探〉，收入李豐楙、廖肇亨主編，《聖傳與詩禪——中國文學與宗教論集》（台北：中央研究院中國文哲研究所，2007），頁283-307。

[12] 王曉平，《遠傳的衣鉢：日本傳衍的敦煌佛教文學》（銀川：寧夏人民出版社，2005）。

[13] 王曉平，《唐土的種粒：日本傳衍的敦煌故事》（銀川：寧夏人民出版社，2005）。

[14] 金文京，〈東亞爭奇文學初探〉，《域外漢籍研究集刊》第二輯（2006），頁3-20。

[15] 金文京，〈孔子的傳說——〈孔子項託相問書〉考〉，收入中研院史語所傅斯年圖書館編《俗文學學術研討會會議論文集》（2006），頁1-22。

[16] 王昆吾，《從敦煌學到域外漢文學》（北京：商務印書館，2003）。

[17] 劉玉珺，《越南漢喃古籍的文獻學研究》（北京：中華書局，2007）。

較小的類門，諸如天文時令、書啟文翰、卜筮夢解、醫學祛病等，敦煌文獻中亦有相應的文書——曆日、書儀、相書、夢書、醫藥文書等，這些不但可以用以確認敦煌文獻的性質，同時也可以證明敦煌文學不是自絕於中國文學史的發展脈絡之外。（2）近現代的通俗讀物，像新竹竹林書局出版的歌仔冊有一本為〈孔子小兒答歌〉，名為《萬事不求人》的類書中也收錄有一篇〈小兒論〉，此二則正可與敦煌文學中的〈孔子項託相問書〉相互比較分析；又像台中瑞成書局出版的善書——《四十二品因果經》，為講述因緣業報的故事集，這又可與敦煌文學中的因緣、因由記一類的作品互為說解。

而本文也是因為在唐宋以來的文獻中發現部分表演伎藝的敘述是與Dx3871+P.2555的詠物詩十六首、P.3644的「厶乙鋪上新鋪貨」詩、P.3808的〈長興四年中興殿應聖節講經文〉末尾九首詩等三組敦煌詩關係頗為密切，而且這三組敦煌詩也存有若干口頭表演的特質，故擬借用這些新見的材料及新的角度、新的方法，試著探究它們是如何而生成的？與流行於唐宋的商謎、叫聲、合生等伎藝是否有所關聯？可說是上述所謂敦煌文學研究的新材料、新角度與新方法的一種嘗試與落實。

二、Dx3871+P.2555 的詠物詩十六首與商謎

Dx3871+P.2555 一本所抄錄的詩文相當多，大半為知名文士的作品，部分則不知其作者，但這些無名氏之作，依其用字遣詞仍是較為雅致、意蘊格調亦是較為幽深來看，應當也是文士的書面創作。而在此卷以文士書面詩文為主的寫本當中，我們卻仍可看到有一組一般被視為詠物詩十六首者，不但用語較為通俗[18]，而且較一般的詠物詩多了點趣味[19]。為了便於接下來的討論，茲先將它們引錄如下[20]：

---

[18] 柴劍虹、高國藩已注意到這一點。分參柴劍虹，〈研究唐代文學的珍貴資料——敦煌伯 2555 號唐人寫卷分析〉，《敦煌吐魯番學論稿》（杭州：浙江教育出版社，2000），頁 15-33；高國藩，《敦煌俗文化學》（上海：上海三聯書店，1999），頁 657-663。

[19] 此點項楚已有著墨，詳參項楚《敦煌詩歌導論》（台北：新文豐出版公司，1993），頁 61。

[20] 以下錄文蓋以徐俊之錄校為據。見徐俊《敦煌詩集殘卷輯考》（北京：中華書局，2000），頁 702-704。

1.毬杖

一生長養在山亭，被屈將來別立名。貴人把向場中弄，猶如初月趁流星。

2.筆

一生長養在蓬門，久在公衙不立勳。蒙得都官配入管，平明點著墨離軍。

3.葵

一生長養在園林，數度人來皆被侵。昨日蒙君一度恰，平明還作兩般心。

4.〔箜篌〕

一生執節不曾虧，數箇平虛被我違。十將臨門在手捉，朝朝著甲有何常。

5.六甲

一馬不出五馬憂，韓信將兵度六鈎。不辭草命從君煞，恐畏行人意不周。

6.石人

長頭叉手李陵邊，直疑將心盡百年。不避雷風及白雨，唯愁洪水又滔天。

7.〔鬪題〕

十將思功競立名，盤迴屈曲美人成。每日領頭都計會，平明圍取項王城。

8.□板

五岳之主嚴為尊，執節迎歌出塞門。十將分馬兩畔立，須臾著甲似魚鱗。

9.絹

八綵有裏細尋思，名是□疋不中騎。頭上一雙鸚鵡鳥，一迴三纏不能飛。

10.□豐

大王約束苦丁寧，空裏唯聞作梵聲。給孤園中尋花柳，般若波羅願早成。

11.□□子

昨朝不記共君期，忽起披衣走入幃。玉體從君咬一口，更

作嬌聲恨阿誰。

12.燭

羅衣被剝骨崖崖，直為甘泉相逼催。十將比來并手捉，平明唯見一堆灰。

13.錢

兄弟四人同一㮇，各自別房安置著。裏許有箇古人名，萬代流傳皆不惡。

14.□度落

橫被相纏縛，無過向地堆。可中得下脫，獨舞幾千迴。

15.-16.〔闕題二首〕

頭似文殊頭[21]，身纏摩訶演。聲出遍虛空，法輪著地轉。

有槽不盛水，有柱不承樑。相思皎明月，承仕好諸郎。

有學者雖直言這一組詩是「體似謎語，詩題便是謎底」，但仍將之置於文人詩歌之列[22]。筆者在〈論敦煌文學與文士以文為戲的書寫傳統〉一文裡，也是持類似的看法，認為「它們當是出自同一人或一群人為某一文娛活動中提供眾人謎猜而創作的」[23]。確實，從作品本身的內容來看，它們並不像其他一般的詠物詩總是借物以抒發自己的情志，而是既純粹又隱遯地敘述事物，並將之擬人化以增加詩句的諧趣，視為物謎詩是再自然不過的；而從同卷所抄錄的其他作品又多為文士的創作，進而類推此組詩作亦如是，也有一定的合理性。

事實上，將謎語與詩結合，形成所謂的謎詩，在漢代已有。如東漢末孔融的〈離合作郡姓名字詩〉即是「體目文字」的字謎詩，將「魯國孔融文舉」六字離析合併，寫成四言二十二句的詩；又同是東漢末的京都長安，也流傳著這樣的童謠，說：「千里草，何青青？十日卜，不得生。」[24]這是將「董卓」二字離析所形成的童謠，亦屬字謎詩。到了南朝的鮑照，更有詩題逕作「字謎」者，計有井、龜、土等三首，而「圖象品物」的物謎詩，也在這個

---

[21] 殊，原卷如是，徐俊誤作「珠」。

[22] 項楚，《敦煌詩歌導論》（台北：新文豐出版公司，1993），頁 62。

[23] 楊明璋，〈論敦煌文學與文士以文為戲的書寫傳統〉，《敦煌學》第二十七輯（2008.2）頁 459-478。

[24] 〔劉宋〕范曄撰，《後漢書》卷十三〈五行志〉（台北：鼎文書局 1994 年影印新校本），頁 3285。

時候出現了。《南史》卷七十〈孫廉傳〉即記載了廣陵高爽所作的屐謎，曰：「刺鼻不如啑，蹋面不知瞋。齧齒作步數，持此得勝人。」[25]又同書卷七十二〈卞彬傳〉還有同是高爽所作的鼓謎，曰：「徒有八尺圍，腹無一寸腸。面皮如許厚，受打未詎央。」[26]《北史》卷十九〈咸陽王禧傳〉則有龍武所作箸謎，曰：「眠則同眠，起則同起。貪如豺狼，贓不入己。」[27]

到唐代，隨著詩歌的廣泛流行，以詩製謎也就更為普遍了，不但所運用的體裁愈益多元，而且詠物者常與物謎相混，如宋人胡仔的《苕溪漁隱叢話．前集》卷五十五〈宋朝雜記下〉即有云：

> 劉義〈落葉詩〉云：「返蟻難尋穴，歸禽易見窠，滿廊僧不厭，一片俗嫌多。」鄭谷〈柳詩〉云：「半烟半雨溪橋畔，間杏間桃山路中，會得離人無限意，千絲萬絮惹春風。」或戲謂此二詩乃落葉及柳謎子，觀者試一思之，方知其善謔也。[28]

又明代楊慎的《升庵詩話》卷十四也稱杜牧〈詠鷺絲〉（「霜衣雪髮青玉嘴，群捕魚兒溪影中，驚飛遠映碧山去，一樹梨花落晚風」）「分明鷺絲謎也」[29]。像這樣的例子還有不少，如李嶠的《雜詠》詩，以一首題為〈錢〉者為例，該詩云：

> 五銖方立漢，九府昔興周。天龍帶泉寶，地馬入重溝。趙壹囊初乏，何曾筯欲收。不聞盧鵲吠，貪吏絕來求。[30]

我們可以說它是一首詠物詩，畢竟其重點是在陳述與錢相關的史事以儆人，但也因為它的格律謹嚴、用典頻繁，語意遂較為含蓄、隱微，略有

[25] 〔唐〕李延壽撰，《南史》卷七十〈孫廉傳〉（台北：成文出版社 1971 年影印元大德刊本），葉廿一～廿二。按語：《朝野僉載》亦可見與此則物謎詩幾同者，見《太平廣記》卷二百五十四「嘲誚二　高士廉」，云：「唐高士廉掌選，其人齒高。有選人，自云解嘲謔。士廉時著木履，令嘲之。應聲云：『刺鼻何曾嚏，踏面不知嗔。高生兩箇齒，自謂得勝人。』士廉笑而引之。」

[26] 〔唐〕李延壽撰，《南史》卷七十二〈卞彬傳〉（台北：成文出版社 1971 年影印元大德刊本），頁七～八。

[27] 〔唐〕李延壽撰，《北史》卷十九〈咸陽王禧傳〉（台北：成文出版社 1971 年影印元信州路學刊本），頁八。

[28] 吳文治主編，《宋詩話全編》（南京：鳳凰出版社，2006），頁 3898。

[29] 周維德集校，《全明詩話》（濟南：齊魯書社，2005），頁 1093。

[30] 徐俊，《敦煌詩集殘卷輯考》（北京：中華書局，2000），頁 363。

物謎詩的味道。只是，上述這些詩作還未能達到劉勰所謂的「迴互其辭，使昏迷也」的境地，所運用的詞句已和詩題環環相扣，只差沒將「錢」一字運用上而已。

而 Dx3871+P.2555 的詠物詩十六首正好也有一首〈錢〉者，我們就拿它和李嶠所作的做比較，詩云：

兄弟四人同一揶，各自別房安置著。裏許有箇古人名，萬代流傳皆不惡。

兩相對照下，其間的差異顯而易見，此首淺白如話、擬人敘事栩栩如生，卻又不點破主題，保有猜想的餘地，已完全符合「迴互其辭，使昏迷也」。這也足以說明李嶠等人的作品還是較符合一般詠物詩借此喻彼的格調，而 Dx3871+P.2555 中被視為詠物詩十六首者，則較像是所謂的物謎詩。當然，在唐代也有像李嶠這樣的文人所作的詠物詩與 Dx3871+P.2555 的詠物詩十六首之整體的表現形式、格調相近的，如皮日休作〈詠龜詩〉嘲歸仁紹及歸氏子反嘲日休，二詩分別作：

硬骨殘形知幾秋，屍骸終不是風流。頑皮死後鑽須遍，都為平生不出頭。

八斤尖裁浪作毬，火中爆了水中揉。一包閒氣如長在，惹踢招拳卒未休。[31]

二首雖皆為嘲詩，但將之當作物謎也不為過，其謎底分為龜與皮。又曾於後蜀任官職的蔣貽恭有〈詠金剛〉，詩云：

揚眉斗目惡精神，捏合將來恰似真，剛被時流借拳勢，不知身自是泥人。[32]

同樣也是五代時人、與徐鉉友善的朱貞白亦有〈詠刺蝟〉，詩云：

行似針氈動，臥若栗毬圓。莫欺如此大，誰敢便行拳。[33]

---

[31] 〔宋〕李昉等編，《太平廣記》（北京：中華書局，2003）卷二百五十七「皮日休」，頁 1999-2000。

[32] 此作出自五代後蜀何光遠撰，《鑑誡錄》卷四「蜀門諷」。見傅璇琮等主編《五代史書彙編》（杭州：杭州出版社，2004），頁 5894。

[33] 此作出自宋楊億撰，《楊文公談苑》「朱貞白善嘲咏」，並有言：「貞白善嘲咏，曲盡其妙，人多傳誦。」見上海古籍出版社編《宋元筆記小說大觀》（上海：上海古籍出

他們的作品更是接近物謎，非但未借物以抒己志，也不再嘲誚某一人事，而是單純又隱遯地窮盡刻劃事物的情態。既然同樣是文士的創作，為何李嶠等人與皮日休、蔣貽恭、朱貞白等的詩作差異如此大？這應該和它們生成的情境、背景有密切的關係。也就是說，像李嶠那樣的作品應是為了供人書面閱讀而創作的文本，而 Dx3871+P.2555 的詠物詩十六首及皮日休、蔣貽恭、朱貞白等人的作品則是起念於遊戲、嘲誚，甚至就是隨口而占的。

如此看來，將這一組詩視為物謎詩並沒有太大的問題，但認為它們是文士的創作，甚至是用以閱讀的書面文本，似乎是有疑慮的。接下來我們要做的，就是進一步確認這十六首詠物詩究竟是書面文本或口頭文本。

首先，是這一組詩的用字遣詞較為通俗，如第十一首〈□□子〉的「玉體從君咬一口」與 S.9501+S.9502V+S.11419V+S.13002 的婚嫁儀式詩——「脫衣神女立陽臺，夜久更闌玉漏催。欲作綾羅生千造，玉體從君任看來」之末句近同，而「更作嬌聲恨阿誰」的「阿誰」一詞，更是流行於當時的口語詞彙，像北新 0866〈李陵變文〉即有「公孫敖怕急，問：『蕃中行兵將是阿誰？』」[34]；又如第十二首〈燭〉「羅衣被剝骨崖崖」的「骨崖崖」，也是要在像王梵志那樣的白話詩裡才看得到，其二六八首云：「□□□□□，心恒更願取。身體骨崖崖，面皮千道皺。行時頭即低，策杖共人語。……」[35]而第十三首〈錢〉「裹許有箇古人名」的「裹許」也是如此，只能在像〈鷰子賦〉乙篇那樣的作品中看到，其中有「隨使裹許坐，悛護得勞藏」[36]的句子。

其次，這一組詩還有另一特色，即有不少一般只會出現在口頭文本的程式化套語，如前三首——〈毬杖〉、〈筆〉、〈葵〉的開頭分別作「一生長養在山亭」、「一生長養在蓬門」、「一生長養在園林」，而其中的〈筆〉、〈葵〉之末句又分別作「平明點著墨離軍」、「平明還作兩般心」；再如〈箜篌〉、〈口板〉、〈燭〉等三首的第三句分別作「十將臨門在手捉」、「十將分馬兩畔立」、「十將比來并手捉」，而〈箜篌〉的首句作「一生執節不曾虧」，〈燭〉的末句作「平明唯見一墕灰」；另外，還有一首闕題者（第七首）的首句與末句

版社，2001），頁 549-550。

[34] 黃征、張涌泉校注，《敦煌變文校注》（北京：中華書局，1997），頁 414。

[35] 項楚，《王梵志校注》（上海：上海古籍出版社，1991），頁 640。

[36] 黃征、張涌泉校注，《敦煌變文校注》（北京：中華書局，1997），頁 414。

分別為「十將思功競立名」、「平明圍取項王城」[37]。可見包括「一生長養在」、「一生」、「十將」、「平明」等均符合米爾曼・帕里（Mlilman Parry）對「程式（formula）」——「在相同的格律條件下為表達一種特定的基本觀念而經常使用的一組詞」[38]的定義。也就是說，上述這些詩作有如下的敘述結構：

一生長養在○○，○○○○○○○。○○○○○○○，○○○○○○○。（第1-3首）

○○○○○○○，○○○○○○○。○○○○○○○，平明○○○○○。（第2-3、7、12首）

一生○○○○○，○○○○○○○。○○○○○○○，○○○○○○○。（第1-4首）

○○○○○○○，數○○○○○○。○○○○○○○，○○○○○○○。（第3-4首）

○○○○○○○，○○○○○○○。十將○○○○○，○○○○○○○。（第4、8、12首）

▲○○○○○○，○○○○○○○。○○○○○○○，○○○○○○○。（▲代表「一」、「五」、「八」、「十」等數字，第1-5、7-9首。）

正因為它們具有這樣的特點，筆者遂曾疑心它們「或即宋代瓦舍伎藝之一——商謎的源頭」[39]。只是我們也不能僅依語詞較為通俗及有程式化套語就驟下斷言，以為它們一定是口頭表演的文本，尹虎彬就曾說過：

> 有一些文本來自口頭傳統，但并不屬於表演中的創作的文本。……研究表明書面詩人也可以寫程式化的詩行。……還有一個問題，并非所有的程式化的詩歌都是口頭詩歌。[40]

---

[37] 以上概據徐俊所校，參徐俊，《敦煌詩集殘卷輯考》（北京：中華書局，2000），頁702-705。本文引錄之Dx3871+P.2555的詠物詩十六首均出自該書，不再贅述。

[38] 轉引自（美）阿爾伯特・貝茨・洛德著，尹虎彬譯，《故事的歌手》（北京：中華書局，2004），頁40。

[39] 楊明璋，〈論敦煌文學與文士以文為戲的書寫傳統〉，《敦煌學》第二十七輯（2008.2）頁459-478。

[40] 尹虎彬，《古代經典與口頭傳統》（北京：中國社會科學出版社，2002），頁121-122。

美國學者沃爾特・翁（Walter J. Ong）以為原生口頭文化裡的思維與表達，除了有套語式風格之外，還有「附加的」（注意語言的實用性，不依賴語法）「聚合的而不是分析的」（承載著大量的稱號和其他的套語）「冗餘的或豐裕的」（重複）「保守的或傳統的」、「貼近人生世界的」（具體的、熟悉的）「帶有對抗色彩的」（舌戰、贊揚）「移情的和參與的」（與之共處）「衡穩狀態的」（口語詞是隨時微調）「情景式的而不是抽象的」（把概念放進情景的框架之中）等九大特徵[41]。我們再以之來檢視 Dx3871+P.2555 的詠物詩十六首，以〈毬杖〉、〈筆〉、〈葵〉為例，詩云：

> 一生長養在山亭，被屈將來別立名。貴人把向場中弄，猶如初月趁流星。
>
> 一生長養在蓬門，久在公衙不立勳。蒙得都官配入管，平明點著墨離軍。
>
> 一生長養在園林，數度人來皆被侵。昨日蒙君一度恰，平明還作兩般心。

不但運用了程式化套語，也至少符合了沃爾特・翁所列舉的口頭文化之九大特徵中的「聚合的而不是分析的」、「冗餘的或豐裕的」、「貼近人生世界的」、「移情的和參與的」、「情景式的而不是抽象的」等項目。故我們更有理由相信，Dx3871+P.2555 的詠物詩十六首當是因應口頭傳播而生成的文本[42]。

接著，我們就可以進一步檢視這十六首詩是否有可能為專業伎藝表演的遺跡？也就是說，它們與宋代京瓦伎藝之一的商謎存有什麼樣的關係？在宋元的筆記叢談裡，包括《東京夢華錄》卷五「京瓦伎藝」、《都城紀勝》「瓦舍眾伎」、《西湖老人繁勝錄》「瓦市」、《夢粱錄》卷二十「小說講經史」、《武林舊事》卷六「諸色伎藝人」等，均有做為宋代專業伎藝表演之一的商謎的記載，可見得此一伎藝表演在當時是相當受到群眾喜愛的。只是其演出的腳本卻沒能留下來，我們僅能從前述的筆記叢談中約略窺測其梗概，像灌圃耐得翁《都城紀勝》「瓦舍眾伎」條云：

---

[41] 沃爾特・翁著，何道寬譯，《口語文化與書面文化：語詞的技術化》（北京：北京大學出版社，2008），頁 27-43。

[42] 高國藩亦曾據這十六首詩有「押韻而富有節奏感，詼諧而又具有形象性，好像詠物詩似歌謠」等特點，而認定它們是「頗利於口頭傳播」的「敦煌民間謎語中的物謎」，可備一說。參高國藩，《敦煌俗文化學》（上海：上海三聯書店，1999），頁 655-667。

> 商謎，舊用鼓板吹〈賀聖朝〉，聚人猜詩謎、字謎、戾謎、社謎，本是隱語。有道謎（原註：來客念隱語說謎，又名打謎。）正猜（原註：來客索猜）下套（原註：商者以物類相似者譏之，人名對智。）貼套（原註：貼智思索。）走智（原註：改物類以困猜者。）横下（原註：許旁人猜。）問因（原註：商者喝問句頭。）調爽（原註：假作難猜，以定其智。）。[43]

這段記載意味著商謎應是有一套繁複的表演流程，每次的演出或許不一定要走完所有的流程，但此一繁瑣的流程卻也透露了做為伎藝表演的商謎，已將「個人的智力遊戲轉化為可視可聽的表演」[44]。

另外，在既有的文獻裡，我們雖看不到商謎的表演腳本，但《東坡居士佛印禪師語錄問答》[45]（後簡稱《問答錄》）一書卻是被認為與商謎關係最為密切者。如于天池、李書舉該書中的「佛印與東坡墨斗說」，認為「像這樣的對謎，有問有答，頗近於商謎的某些程式」[46]。又程毅中也說：「從它所演化的幾篇故事看，《問答錄》也是一種小說家的話本，而且還吸收了合生和商謎的成分。它的史料價值還在於，給我們提供了一部確屬宋代的作品。」[47]又云：「《問答錄》則是現存宋代的一個綜合性的說諢話話本，包含了小說、商謎、合生、說參請等各成分。」[48]《問答錄》裡至少有三則與謎語相關的敘述，包括了「與佛印商謎」、「佛印與東坡商謎」、「佛印與東坡墨斗說」，前二者的謎面並未以詩的形式來呈現，而「佛印與東坡墨斗說」則非但有詩的形式，且語句亦較為通俗，同時還具有程式化的傾向，茲引錄如下：

---

[43] 〔宋〕孟元老等撰，《東京夢華錄（外四種）》（上海：上海古典文學出版社，1956），頁 98。

[44] 于天池、李書，《宋金說唱伎藝》（台北：秀威資訊科技公司，2008），頁 168-169。

[45] 此書今有日本的江戶初寫本及中國山西省祁縣圖書館藏明萬曆繡水沈氏刻寶顏堂秘笈本，二本大抵相同，僅若干字句略異。前者已被上海古籍出版社出版的《古本小說集成》收入，後者則為莊嚴文化公司 1995 年出版的《四庫全書存目叢書》所收入。而本文引用此書，概以寶顏堂秘笈本為據。

[46] 于天池、李書，《宋金說唱伎藝》（台北：秀威資訊科技公司，2008），頁 172。

[47] 見程毅中，《宋元小說研究》（南京：江蘇古籍出版社，1998），頁 257。

[48] 程毅中，〈宋人說諢話與《問答錄》〉，收入《程毅中文存》（北京：中華書局，2006），頁 276-284。

> 佛印持匠人墨斗，謂東坡曰：「我有兩間房，一間賃與轉輪王。有時放出一線路，天下邪魔不敢當。」東坡答云：「我有一張琴，一條絲絃藏在腹。有時將來馬上彈，彈盡天下無聲曲。」

也就是說，這二首物謎詩有一相同的敘述結構，如下：

> 我有▲○○，▲○○○○○○。有時○○○○○，○○○○○○○。
>
> （▲代表「一」、「兩」等數字。）

設使這二首詩確為宋代商謎伎藝的遺跡，則各方面都與之極為接近的 Dx3871+P.2555 之詠物詩十六首，和商謎或應也有若干的連結。當然，我們仍舊無法斷言這一組詩是因應如宋代商謎一類的表演伎藝而生成的，畢竟，當時商謎的真正樣貌現在已無法考知，再加上 Dx3871+P.2555 一寫本當是抄寫於中晚唐五代的敦煌歸義軍時期[49]，離商謎真正成熟、流行的宋代還有一段時間。不過，我們至少應該可以確定的，為這一組詩是與口頭文化相關的，不管它們是文士文娛活動隨口而占之物謎詩的如實記載，或者是已初具商謎伎藝表演的樣貌，這對口頭文化的討論，都是極富意義與價值的。

三、P.3644 的「厶乙鋪上新鋪貨」詩與叫聲

P.3644 雜字類蒙書[50]中挾雜了這樣的一段文字：

> 厶乙鋪上新鋪貨，要者相問不須過。交關市易任平章，賣（買）物之人但且坐。厶乙鋪上且有：橘皮胡桃攘（瓤）[51]，梔子高良薑，陸路訶梨勒，大腹及檳榔。亦有蒔蘿蓽撥，蕪荑大

[49] 徐俊，《敦煌詩集殘卷輯考》（北京：中華書局，2000），頁 686-690。

[50] 此擬名據鄭阿財、朱鳳玉，《敦煌蒙書研究》（蘭州：甘肅教育出版社，2002），頁 86。按：張涌泉則擬名為「詞句摘抄」，云：「底卷內容與《俗務要名林》無涉，而屬雜抄性質，包括詩、弔唁文、詞、成句等，其中以後二者為大宗，故據擬定今名。」見張涌泉主編，《敦煌經部文獻合集》（北京：中華書局，2008），第八冊「小學類字書之屬」，頁 4279。

[51] 《正字通．瓜部》「瓤」字確有「穰」之俗字，而本卷「木」旁概作「扌」，即「攘」當為「欀」，而「欀」又與「穰」形近而訛。

> 黄，油麻椒秝（蒜），阿苗藕弗香。甜乾棗，醋齒石榴（榴），絹帽子，羅幞頭。白礬皂礬，紫草蘇芳。粆糖喫時牙齒美，錫糖咬時舌頭甜。市上買取新襖子，街頭易得紫綾衫，闊口袴，斬（嶄）新鞋，大跨腰帶拾叁事。[52]

視之為廣告詩詞已學界的共識，如李正宇名之為「招徠叫賣詩」[53]，而項楚將它列於「廣告詩」之下[54]，朱鳳玉則以「叫賣廣告詞」名之[55]。只是，由於這整段文字並非採取整飭的齊言句式，再加上其用韻也不是那麼嚴謹，故研究者在取捨論斷時難免就會出現歧見。如李正宇與項楚以為是從「厶乙鋪上新鋪貨」至「舌頭甜」為止；朱鳳玉則將整段文字納入，並做了這樣的說明：「這是一則以七言絕句為引子，後接雜言的口號，內容則是雜貨鋪的叫賣廣告。」[56]而徐俊更僅認定「厶乙鋪上新鋪貨，要者相問不須過。交關市易任平章，賣（買）之人但且坐」等四句為一首詩[57]。究竟何者為確，有必要做進一步的討論。

若從齊言體詩歌的角度來檢視上述 P.3644 的「厶乙鋪上新鋪貨」一段文字，確實只有一開始的四句符合，只是，在中國詩歌的發展史上，齊言體詩歌不過是其中的一部分而已，而更多的是雜言體詩歌。P.3644 的「厶乙鋪上新鋪貨」一段文字應當就是屬於雜言體詩歌，畢竟，它從頭至尾所陳述的是與買賣相關的事物，且相互連貫。而像這樣的一首雜言體詩歌，若從其用韻的情形及敘述的內容、句式等來看，當可將之分成五個段落，茲分述如下：

> 1.厶乙鋪上新鋪貨，要者相問不須過。交關市易任平章，買物之人但且坐。

---

[52] 以上蓋據徐俊之校錄，改字亦然，僅「石榴」一詞原卷作「石磂」，徐俊逕錄作「榴」，今據原卷補正。參徐俊，《敦煌詩集殘卷輯考》（北京：中華書局，2000），頁 813-814。

[53] 顏廷亮主編，《敦煌文學概論》（蘭州：甘肅人民出版社，1993），頁 147。

[54] 項楚，《敦煌詩歌導論》（台北：新文豐出版公司，1993），頁 232。

[55] 朱鳳玉，〈敦煌文獻中的廣告文學〉，收入國立中正大學中國文學系主編《「山鳥下聽事，簷花落酒中。」——唐代文學論叢》（嘉義：國立中正大學中國文學系，1998），頁 647-674。

[56] 朱鳳玉，〈敦煌文獻中的廣告文學〉，收入國立中正大學中國文學系主編《「山鳥下聽事，簷花落酒中。」——唐代文學論叢》（嘉義：國立中正大學中國文學系，1998），頁 647-674。

[57] 徐俊，《敦煌詩集殘卷輯考》（北京：中華書局，2000），頁 813。

叫賣的開場白；貨、過、坐三字同屬《廣韻》去聲三十九過[58]。

> 2.厶乙鋪上且有：橘皮胡桃瓤，栀子高良薑，陸路訶梨勒，大腹及檳榔。亦有蒔蘿華撥，蕪荑大黄，油麻椒蒜，阿苗藕弗香。

此一段落開始敘述所賣之物，利用「有」、「亦有」各轉出每句介紹二物的五字句、四字句（「阿苗藕弗香」為五字句。），各四句，凡十六物（橘皮、胡桃瓤、栀子、高良薑、陸路、訶梨勒、大腹、檳榔、蒔蘿、華撥、蕪荑、大黃、油麻、椒蒜、阿苗藕、弗香。）。瓤、薑、香三字同屬《廣韻》下平聲十陽，榔、黃二字則屬《廣韻》下平聲十一唐。

> 3.甜乾棗，醋齒石榴。絹帽子，羅幞頭。

一句敘一買賣之物，以三字句為主，且頭一字或二字用以形容賣物的性質，凡四物（乾棗、石榴、帽子、幞頭。）。榴、頭二字分屬《廣韻》下平聲十八尤、十九侯。

> 4.白礬皂礬，紫草蘇芳。

一句敘二買賣之物，四字句二句，凡四物（白礬、皂礬、紫草、蘇芳。）。礬、芳二字分屬《廣韻》上平二十二元、下平十陽，顯然未押韻。

> 5.粆糖喫時牙齒美，錫糖咬時舌頭甜。市上買取新襖子，街頭易得紫綾衫。闊口袴，嶄新鞋，大跨腰帶拾叁事。

此一段落頭四句為整飭的七字句，每句僅敘及一買賣之物，尤其是對可食的粆糖及餳糖之滋味做了生動的描述；末三句則採取了歌謠裡常見的三三七的句式，亦每句敘一物，此一段落敘及之物凡七物（粆糖、餳糖、襖子、綾衫、袴、鞋、腰帶。）。甜、衫二字分屬《廣韻》下平聲二十五添、二十七銜，事字則屬《廣韻》去聲七志，與甜、衫之韻差異甚大，恐未押韻。而「拾叁事」或為「叁拾事」之訛，因整段買賣之詞共介紹了三十一種物品，取其整數則為三十。

雖然每一段裡的句式或用韻情形均出現未盡符合該段的規則，但整體來看，它們仍是按照一定的程式來陳述的，而且用語亦較為通俗，頗

---

[58] 據（宋）陳彭年等重修、林尹校訂，《新校正切宋本廣韻》（台北：黎明文化事業公司，1993）。以下亦同，不再贅述。

有口頭演出的樣子。對此，筆者遂聯想到宋代筆記叢談裡有關「叫聲」（又稱「叫果子」、「吟叫」）伎藝的記載[59]，像《都城紀勝》「瓦舍眾伎」條云：

> 嘌唱，謂上鼓面唱令曲小詞，驅駕虛聲，縱弄宮調，與叫果子、唱耍曲兒為一體，本只街市，今宅院往往有之。叫聲，自京師起撰，因市井諸色歌吟賣物之聲，採合宮調而成也。若加以嘌唱為引子，次用四句就入者，謂之下影帶。無影帶者，名散叫。若不上鼓面，祇敲盞者，謂之打拍。[60]

又《夢梁錄》卷二十「伎樂」條云：

> 蓋嘌唱為引子四句就入者謂之「下影帶」。無影帶，名為「散呼」。若不上鼓面，止敲盞兒，謂之「打拍」。……今街市與宅院，往往效京師叫聲，以市井諸色歌叫賣物之聲，採合宮商成其詞也。[61]

二則所載差異不大，均表明了宋代伎藝表演之一的「叫聲」，是在倣效市井各種的歌吟賣物之聲的基礎之上，進而配上宮商曲調而形成的。同樣是宋人的高承，其《事物紀原》卷九「吟叫」條，更明確地指出此一伎藝發生的時間點，云：

> 嘉祐末，仁宗上仙，自帝即位，至是，殆五十年天下大稔于豐樂，不意邦國凶變之事，而英宗諒陰不言，能昭其功，然四海方遏密。故市井初有叫果子之戲，其本蓋自至和、嘉祐之間叫紫蘇丸，洎樂工杜人經〈十叫子〉始也。京師凡賣一

---

[59] 李正宇對此早已注意到，甚至稱之為「宋、元、明、清叫賣文藝之祖」，又以為歷來認定「吟叫」伎藝起源於宋代是不對的，云：「敦煌石室出土的、後唐同光年代傳抄的兩首招徠口號表明，這種根據市井諸色賣物叫聲『採取聲調，間以詞章，以為戲樂』的藝術形式，當起源於唐代，至遲不得晚於後唐。就是說，早在唐、五代僻在西陲的敦煌已經流行。敦煌的發現，突破了宋人的記載，使我們得以重新改寫『吟叫』伎藝的歷史。」這樣的說法似乎過於武斷，特別是他沒有任何的引證，就做了想當然耳的結論，並不妥當。見李正宇〈叫賣市聲之祖——敦煌遺書中的店鋪叫賣口號〉，《尋根》1997 年第 4 期，頁 42-43。

[60] 〔宋〕孟元老等撰，《東京夢華錄（外四種）》（上海：上海古典文學出版社，1956），頁 96-97。

[61] 同上註，頁 310。

物必有聲韻，其吟哦俱不同，故市人採其聲調，間以詞章，以為戲樂也。今盛行于世，又謂之吟叫也。[62]

若叫聲伎藝是在宋仁宗嘉祐年間前後始形成之說法屬實的話，則敦煌文獻的 P.3644 一寫本中的「厶乙鋪上新鋪貨」詩，則不大可能是因應叫聲伎藝而生成的，因為此卷的抄寫年代大概是在後唐莊宗同光年間[63]，而其創作年代只會比這更早，這樣一來，距宋仁宗嘉祐年間又更久了。但，任何事物的形成，通常會有一蘊釀期，叫聲應也是如此，故 P.3644 的「厶乙鋪上新鋪貨」詩應該就是那些後來被叫聲伎藝所採的「有聲韻」且「吟哦俱不同」的叫賣聲之一。

雖然在既有的文獻裡，和商謎伎藝一樣，我們也看不到叫聲伎藝的表演腳本，但在元雜劇若干劇本於叫賣的故事情節裡仍可見叫賣的聲詞，如《魯智深喜賞黃花峪》第三折有李逵扮貨郎兒的叫賣聲，云：

（云）買來買來！賣的是調搽宮粉麝香胭脂柏油燈草，破鐵也換。……

（旦云）你賣的是那幾件兒物件，你數與我聽。……

（正末唱）〔滾綉毬〕銅釵兒是鸂鶒。〔旦云〕再有甚麼？（正末唱）钂鑼兒是金鍍。（旦云）可再有呢？（正末唱）縷帶兒是串香新做。（旦云）再有甚麼希奇的物件。（正末唱）有這箇錦裙襴法墨玢梳，更有這綉領戲絨線鋪，翠絨花是金縷，符牌兒剪成人物，這箇錦鶴袖砌的雙魚，更有那良工打就的純剛剪。（旦云）可再有甚麼物件？（正末唱）有，有，更有那巧匠做成棗木梳，除此外別無。[64]

---

[62] 〔宋〕高承撰《事物紀原》（台北：新興書局影印明正統十二年刻本）卷九〈博弈嬉戲部〉「合生」條，頁 660。

[63] 李正宇、張涌泉均有此見解，所據蓋以卷中抄有後唐莊宗的詩作——〈今當聖人詩〉。以上分參李正宇，〈叫賣市聲之祖——敦煌遺書中的店鋪叫賣口號〉，《尋根》1997 年第 4 期，頁 42-43；張涌泉主編《敦煌經部文獻合集》（北京：中華書局，2008），第八冊「小學類字書之屬」，頁 4279。

[64] 〔元〕王實甫等撰，《孤本元明雜劇》（台北：臺灣商務印書館 1977 年影印涵芬樓藏版）。

又《逞風流王煥百花亭》第三折中亦載有一段王煥扮小販賣查梨條的叫賣詞：

> （正末提查梨條從古門叫上云）查梨條賣也！查梨條賣也！纔離瓦市，恰出茶房，迅指轉過翠紅鄉，回頭便入鶯花寨，須記的京城古本老郎傳流。這菓是家園製造，道地收來也。有福州府甜津津香噴噴紅馥馥帶漿兒新剝的圓眼荔枝，也有平江路酸溜溜涼蔭蔭美甘甘連葉兒整下的黃橙綠橘，也有松陽縣軟柔柔白璞璞蜜煎煎帶粉兒壓匾的凝霜柿餅，也有婺州府脆鬆鬆鮮潤潤明晃晃拌糖兒捏就的龍纏棗頭，也有蜜和成糖製就細切的新建薑絲，也有日曬皴風吹乾去殼的高郵菱米，也有黑的黑紅的紅魏郡收來的指頂大瓜子，也有酸不酸甜不甜宣城販到的得法軟梨條。俺也說不盡菓品多般，略鋪陳眼前數種。香閨繡閣風流的美女佳人，大廈高堂俏倬的郎君子弟，非誇大口，敢賣虛名，試嘗管別，吃著再買。查梨條賣也，查梨條賣也。……
>
> （做叫科云）查梨條賣也！查梨條賣也！生長在京城古汴，從小裏拜箇名師，學成浪子家風習慣、花台伎倆。專伏侍那些可喜知音的公子，更和那等聰明俊俏的佳人。假若是怨女曠夫，買吃了成雙作對，縱然他毒郎狠妓，但嘗著助喜添歡。春蘭秋菊益生津，金橘木瓜偏爽口，枝頭乾分利陰陽，嘉慶子調和臟腑。這棗頭補虛平胃，止嗽清脾，吃兩枚諸災不犯。這柿餅滋喉潤肺，解鬱除焦，嚼一箇百病都安。這荔枝紅躅煩養血，去穢生香，長安歲歲逢天使。這查梨條消災化氣，醒酒和中，帝城日日會王孫。查梨條賣也，查梨條賣也。[65]

在這二本元雜劇中的三段曲白的敘述，我們看到了和 P.3644 的「厶乙鋪上新鋪貨」詩類同的樣貌，包括用韻、用詞的情形及按一定的程式來敘述買賣之物等都是，其間的差異，大概就只是元雜劇的叫賣聲詞所敘述的更為詳盡細緻、其形式更為齊整，與如〈滾綉毬〉的曲調結合而

---

[65] 〔明〕臧晉叔撰，《元曲選》（整理標點本）（台北：正文書局，1999），頁 1434-1435。

已。也就是說，元雜劇中的叫賣聲詞應該更為接近宋人的叫聲伎藝，甚至可能就是根據叫聲伎藝略做調整而已，而 P.3644 的「厶乙鋪上新鋪貨」詩則應該就是那些「有聲韻」且為市人所採「吟哦俱不同」的叫賣聲之一。

四、〈長興四年中興殿應聖節講經文〉末尾九首詩與合生[66]

P.3808 中所抄的〈長興四年中興殿應聖節講經文〉，若據該文於致語後所表明的，它應當是在敷演《仁王護國般若波羅蜜多經．序品第一》，只是其對佛典經文的闡述並不多，較多的是藉佛事以頌揚當時的皇帝——後唐明宗李嗣源及其后妃、諸王。而像這樣的一本講經文，卻又於全文之末出現有非但未能與講經文本文的頌揚基調相銜接、反而有著濃濃嘲諷氣息的九首詩，這九首詩如下：

1.江頭忽見小蛇蟲，試與捻拋深水中。因此碧潭學養性，近來也解使雷風。
2.惆見枯池少水魚，流波涓滴與溝渠。近來稍似成鱗甲，便道群龍總不如。
3.見伊鸚鵡語分明，不惜功夫養得成。近日自知毛羽壯，空中長作怨人聲。
4.可憎猧子色茸茸，擡舉何勞餵飼濃。點眼憐伊圖守護，誰知反吠主人公。
5.鴨兒水上學浮沈，任性終無顧戀心。可惜慇雞腸寸斷，豈知他是負恩禽。
6.蜘蛛夜夜吐絲多，來往空中織網羅。將為一心居舊處，豈知他意別尋窠。
7.玉蹄紅耳槽頭時，餵飼真教稱體肥。不望垂韁兼待步，近來特地却難騎。
8.樗榆凡木遶亭臺，伐倒何須又却栽。只是一場虛費力，終歸不作棟梁材。

[66] 此一議題，筆者曾於個人的博士論文——《敦煌文學中之諧隱研究》（台北：國立政治大學中國文學系，2007）第七章第二節的第二點有初略的探討，今以之為基礎，做更進一步的闡述。

9.人間大小莫知聞，去就昇常並不存。既是下流根本劣，爭堪取自伴郎君。[67]

對此一狀況，學界有不同的解讀，包括有另文錯入、講經人臨時所加、與講經文不相干的寓言詩、攻訐異教、譏刺異己等等的推測[68]。

筆者亦曾利用東漢應劭《風俗通義》的「鷄伏鴨卵」、宋梅堯臣的〈鴨雛〉詩、傳為元代關漢卿的雜劇《劉夫人慶賞五侯宴》一本中的「鷄鴨論」等等的文本，推論〈長興四年中興殿應聖節講經文〉末尾九首詩應是俗講僧利用後唐明宗（李嗣源）過生日（應聖節）此一難得的機會，揶揄嘲諷明宗的養子李從珂（末帝）是個忘恩負義、野心勃勃之人，要明宗小心提防[69]。主要的理由就是〈長興四年中興殿應聖節講經文〉末尾九首詩中的第五首——「鴨兒水上學浮沈，任性終無顧戀心。可惜愍雞腸寸斷，豈知他是負恩禽」與上述的《風俗通義》「鷄伏鴨卵」等文本非但同是事涉以「鴨負愍鷄」為喻的忘恩負義型故事，和第三首的以「鸚鵡語怨人」為喻、第四首的以「犬吠主人」為喻、第六首的以「蜘蛛尋別窠」為喻等詩又得以合成一組譏人忘恩負義的寓言詩，況且在《劉夫人慶賞五侯宴》雜劇中的「鷄鴨論」所諷刺的對象又正好是後唐明宗的養子李從珂。因此，我們也就有理由相信，像〈長興四年中興殿應聖節講經文〉末尾九首詩這樣的一組詩應該就是以譏諷李從珂為務的，同時，這九首詩中的第五首又可說是以「鴨負愍鷄」為喻來譏刺後唐末帝的較早的文學作品。

只是，這樣的說解仍無法解決〈長興四年中興殿應聖節講經文〉末尾九首詩的主旨與講經文本文的主要訴求相互矛盾的情形，即講經文的本文是以頌揚皇帝、諸王為基調，而末尾這一組詩篇卻又有甚濃的嘲諷味。尤其是在這九首詩前的詩篇才對潞王李從珂大表贊揚，說他能安撫生靈、匡扶社稷——「潞王英特坐岐州，安撫生靈稱列侯。既有英雄匡社稷，開西

---

[67] 此引文參黃征、張涌泉校注，《敦煌變文校注》（北京：中華書局，1997），頁 624。

[68] 以上諸種看法，詳參姜亮夫，《莫高窟年表》（台北：華世出版社，1987），頁 502；李明偉，〈〈長興四年中興殿應聖節講經文〉研究〉，《社會科學》（甘肅）第 3 期（1988 年），頁 89-95；周紹良〈〈長興四年中興殿應聖節講經文〉校證〉，《紹良叢稿》（濟南：齊魯書社，1984），頁 66-98；楊雄〈〈長興四年中興殿應聖節講經文〉研究〉，《敦煌研究》1990 年第 1 期，頁 93-101。

[69] 楊明璋，〈敦煌本〈長興四年中興殿應聖節講經文〉末尾九首詩性質考辨〉，《漢學研究》第二十一卷第二期（2003.12）。

不在聖人憂」，而接在這之後的九首詩若果真是在批評李從珂，說他是負恩禽、野心勃勃、非棟梁之材等等，則未免太令人匪夷所思了。

而宋人張齊賢所撰的《洛陽搢紳舊聞記》卷一「少師佯狂」條，為此一窘困帶來一絲曙光，云：

> 有談歌婦人楊苧羅，善合生雜嘲，辨慧有才思，當時罕與比者。少師以姪女呼之，每令謳唱，言詞捷給，聲韻清楚，真秦青、韓娥之儔也。少師以姪女呼之，蓋念其聰俊也。時僧雲辨[70]能俗講，有文章，敏於應對，若祀祝之辭，隨其名位高下，對之立成千字，皆如宿搆，少師尤重之。雲辨於長壽寺五月講，少師詣講院，與雲辨對坐，歌者在側。忽有大蜘蛛於簷前垂絲而下，正對少師與僧前（原註：此句有脫字）。雲辨笑謂歌者曰：「試嘲此蜘蛛，如嘲得著，奉絹兩匹。」歌者更不待思慮，應聲嘲之，意全不離蜘蛛，而嘲戲之辭，正諷雲辨。少師聞之絕倒，久之大叫曰：「和尚，取絹五匹來！」雲辨且笑，遂以絹五匹奉之。歌者嘲蜘蛛云：「喫得肚嬰撐，尋絲繞寺行。空中設羅網，祇待殺眾生。」（原註：蓋譏雲辨體肥而肚大故也。）雲辨師名圓鑒，後為左街司錄，久之遷化。[71]

從這段記載我們可以知道，「善合生雜嘲」的談歌婦人楊苧羅，她不但參與雲辯於長壽寺的俗講活動，並應雲辯的要求不假思索地應聲嘲簷前蜘蛛，而她的嘲蜘蛛正與〈長興四年中興殿應聖節講經文〉末尾九首詩的風格極為接近，特別是九首詩中也有一首是詠蜘蛛者，詩云：

> 蜘蛛夜夜吐絲多，來往空中織網羅。將為一心居舊處，豈知他意別尋窠。

二詩戲謔的成分都相當的濃厚，且皆明著嘲物、暗著諷人，用詞差異亦不大，像前者有「空中設羅網」，後者則有「來往空中織網羅」，其間的歧異主要來自於五言與七言。準此，筆者遂疑心講經文末尾的九首詩或亦是「善合生雜嘲」的「談歌婦人」一類的伎藝人所為。

---

[70] 「雲辨」即「雲辯」。

[71] 傅璇琮等編，《五代史書彙編》（杭州：杭州出版社，2004），頁2389-2391。

巧合的是，研究者劉銘恕就曾根據《佛祖統紀》載錄有雲辯曾奉召入宮參與後唐莊宗及明宗天成元年的應聖節講經活動等情事，推測〈長興四年中興殿應聖節講經文〉的宣講者即是雲辯[72]。其實，有關雲辯參與應聖節的講經活動還可見於《大宋僧史略》，該書卷下的「誕辰談論」云：「明宗、石晉之時，僧錄雲辯多於誕日談贊，皇帝親坐累對論議。」[73]可見雲辯於明宗在位之時是經常性地參與應聖節的講經活動，故劉氏的推論應當有極高的可能性。

我們再回過頭來看《洛陽搢紳舊聞記》的記載，就曉得此條最大的意義，即是透露了當時的俗講活動固然是由俗講僧來主導，但也有俗世的伎藝人的參與。也就是說，在一場俗講活動中，俗講僧並不是唯一的演出者，還可以有其他伎藝人的加入。以〈長興四年中興殿應聖節講經文〉為例，其本文的宣講者可以是像雲辯那樣的俗講僧，而其末尾九首詩的創作者則可以是如楊苧羅那樣「善合生雜嘲」的談歌伎藝人。

若是這樣的話，則前述講經文與九首詩所造成的前恭後倨的矛盾也就不存在了，而且這末尾九首詩的意涵也更加豐富了。因為我們可以說，這九首詩一方面是以蛇使雷風、魚妄成龍、鸚鵡語怨人、犬吠主人、鴨負慜鷄、蜘蛛尋別窠、馬難駕馭及樗榆非棟梁等等的情事來嘲諷潞王的野心勃勃與忘恩負義；而另一方面將之與雲辯對包括潞王在內的諸王之恭維兩相對照，不也是伎藝人對雲辯的一種戲弄，嘲諷他太過於逢迎、阿諛？特別是最末的「人間大小莫知聞，去就昇常並不存。既是下流根本劣，爭堪取自伴郎君」，就頗為直接地提醒講經的雲辯莫能隨便伴郎君。而且像這一組頗為辛辣的嘲諷詩，能出現在宮廷裡的慶典場合，大概就只有自先秦以來一直享有「言無郵」[74]特許權力的俳優才敢為[75]。準此，筆者遂以為〈長興

[72] 劉銘恕，〈敦煌遺書叢識〉，收入杭州大學古籍研究所等合編《敦煌語言文學論文集》（杭州：浙江古籍出版社，1988），頁 43-55。

[73] 〔宋〕贊寧，《大宋僧史略》（《大正新脩大藏經》第 54 冊 N0.2126，CBETA 電子佛典，2005），卷下。

[74] 〔周〕左丘明撰，徐元誥集解，《國語集解》（北京：中華書局，2002），〈晉語二〉，頁 275-276。

[75] 如宋吳自牧《夢粱錄》卷二〇「妓樂」條敘及教坊作雜劇，即有言：「大抵全以故事，務在滑稽，唱念應對通徧。此本是鑒戒，又隱於諫諍，故從便跣露，謂之無過蟲耳。若欲駕前承應，亦無責罰。一時取聖顏笑。凡有諫諍，或諫官陳事，上不從，則此輩妝做故事，隱其情而諫之，於上顏亦無怒也。」見〔宋〕孟元老等撰，《東京夢華錄（外四種）》（上海：上海古典文學出版社，1956），頁 309。

四年中興殿應聖節講經文〉的末尾九首詩應是像談歌婦人楊苧羅那樣善於合生雜嘲的伎藝人所做的。

接下來要討論的，是這九首詩和「合生」伎藝的關係。於此，我們必須先弄清楚什麼是「談歌」？「合生雜嘲」又是什麼意思？「合生」與「雜嘲」是指稱同一事，還是各自有不同的意涵？特別是《洛陽搢紳舊聞記》的「合生」和宋代瓦舍中所謂的「合生」伎藝是否相關連？「談歌」一詞，葉德均以宋趙令畤《侯鯖錄》卷六的「執板談歌乞個錢」[76]，北 7220 卷背、P.2094〈金剛經讚文〉的「彼日談歌是舊曲」[77]等為例，認為「談」當作「唱」解，「談歌就是唱歌」[78]。這樣的說法和上述談歌婦人楊苧羅的情事還頗為相符，因為，少師楊凝式所賞識的是「每令謳唱，言詞捷給，聲韻清楚」的談歌婦人楊苧羅，故歌唱應當才是「談歌」主要的表現形式。故「談歌婦人」應當是指善於「謳唱」的女伎藝人。

至於「合生」，問題則複雜多了。歷來相關的討論不勝枚舉、見解互異[79]，主要的原因就是目前典籍文獻中所見與「合生」相關的資料並不多，而且又多語焉不詳。如宋高承的《事物紀原》卷九「合生」條云：「今人亦謂之唱題目。」[80]又宋灌圃耐得翁的《都城紀勝》「瓦舍眾伎」條則云：「合生與起令、隨令相似，各占一事。」[81]或如前文已引述過的《洛陽搢紳舊聞記》則將合生與雜嘲並舉，這些材料確實表明了合生與題目、酒令、雜嘲[82]等游藝活動有極為密切的關係，但，合生一詞確切的意義卻都沒能說清楚。

---

[76] 〔宋〕趙德麟撰，《侯鯖錄》（台北：臺灣商務印書館，景印文淵閣四庫全書），卷六，頁 2-3。

[77] 題與引文均以北 7220 卷背為據，P.2094 的題、文則分別作「開元皇帝贊金剛經功德」與「比日談歌是舊曲」。

[78] 葉德均，〈宋元明講唱文學〉，《戲曲小說叢考》（北京：中華書局　1979），頁 625-688。

[79] 如任半塘的《唐戲弄》、胡士瑩的《話本概論》均闢有專章討論「合生」，唯任氏於該書的「附載四——唐戲百問」，有一問即與合生相關，該問云：「唐宋合生，何以名同而實全異？戲劇之外，合生又有題詠，究始於何時？」足見任氏對合生究竟為何，仍有遲疑。以上可參任半塘《唐戲弄》（台北：頂淵文化，2004），頁 268-282、1209；胡士瑩《話本小說概論》（北京：中華書局，1982），頁 122-127。

[80] 〔宋〕高承撰，《事物紀原》（台北：新興書局影印明正統十二年刻本）卷九〈博弈嬉戲部〉「合生」條，頁 659。

[81] 〔宋〕孟元老等撰，《東京夢華錄（外四種）》（上海：上海古典文學出版社，1956），頁 98。

[82] 有關題目、雜嘲、酒令的討論，可參劉曉明〈「合生」與唐宋伎藝〉，《文學遺產》2006

雖然如此，我們要是仔細檢視這些材料，仍可發現它們其實都透露了「合生」的一項重要特質——是要歌唱、吟誦的[83]。楊凝式賞識的「善合生雜嘲」之楊苧羅，是謳唱的能手；高承言「合生」即「唱題目」，更是直接點出「合生」具備「唱」的特質；灌圃耐得翁則說「合生」有「占」——吟的特性。他如，唐中宗宴兩儀殿，有胡人襪子、何懿等「唱合生歌，言淺穢」，武平一遂上諫言，史書是這麼記載的：「妖伎胡人、街童市子，或言妃主情貌，或列王公名質，詠歌蹈舞，號曰合生。」[84]不論是「唱合生歌」也好，或者是「詠歌蹈舞」也好，都再次確定了「合生」應當具有歌唱、吟誦的特質。再者，宋洪邁《夷堅志》支乙卷六「合生詩詞」條云：

> 江浙間路岐伶女，有慧黠，知文墨，能於席上指物題詠，應命輒成者，謂之合生；其滑稽含玩諷者，謂之喬合生。蓋京都遺風也。張安國守臨川，王宣子解廬陵郡印歸次撫，安國置酒郡齋，招郎士陳漢卿參會。適散樂一妓言學作詩，漢卿語之曰：「大守呼為五馬，今日兩州使君對席，遂成十馬。汝體此意做八句。」妓凝立良久，即高吟曰：「同是天邊侍從臣，江頭相遇轉情親。瑩如臨汝無瑕玉，暖作廬陵有腳春。五馬今朝成十馬，兩人前日壓千人。便看飛詔催歸去，共坐中書秉化鈞。」安國為之嗟賞竟日，賞以萬錢。予守會稽，有歌宮調女子洪惠英正唱詞次，忽停鼓白曰：「惠英有述懷小曲，願容舉似。」乃歌曰：「梅花似雪，剛被雪來相挫折。雪裏梅花，無限精神總屬他。梅花無語，只有東君來作主。傳語東君，宜與梅花做主人。」歌畢，再拜云：「梅者惠英自喻，非敢僭擬名花，姑以借意。雪者指無賴惡少也。」官奴因言其人到府一月，而遭惡子困擾者至四五，故情見乎詞。在流輩中誠不易得。[85]

年第 2 期；王小盾、潘建國，〈敦煌論議考〉，《中國古籍研究》第 1 輯（1996.11）；王小盾，《唐代酒令藝術》（上海：東方出版中心，1996）。

[83] 劉大杰即云：「合生一項，重在歌唱，與雜戲的關係較深。」見劉大杰《中國文學發展史》（上海：上海書店，《民國叢書》第二編影印中華書局 1949 年版），頁 179。

[84] 〔宋〕歐陽修、宋祁撰《新唐書》（台北：鼎文書局，1994 年影印新校本），卷 119〈武平一傳〉，頁 4295。

[85] 〔宋〕洪邁撰，《夷堅志》（台北：明文書局，1982），頁 841。

細究上段引文，我們會發現，為張安國嗟賞竟日的是「散樂一妓」的「高吟」，而被洪邁稱讚是「在流輩中誠不易得」的是「歌宮調女子」洪惠英的「歌」「述懷小曲」。也就是說，《夷堅志》所載的「合生詩詞」，仍舊透露了合生是要歌唱、吟誦的。另外，宋曾慥《類說》卷六引唐人武甄平所撰的《景龍文館記》，亦載記有前文已提及的武平一諫言一事，唯其「合生」作「合笙」[86]；又孟元老《東京夢華錄》卷五「京瓦伎藝」有「吳八兒，合生」，但卷八再次提到「合生」，卻作「合笙」[87]；周密《武林舊事》卷六「諸色伎藝人」則有「合笙，雙秀才」[88]，這些應當也間接證明了「合生」一伎藝是要合樂歌唱、吟誦的，因為「笙」是一種樂器，以之做為伎藝的名稱，當是意味著該伎藝是要合樂的[89]。而洪邁還提到「合生」是要有「能於席上指物題詠，應命輒成」的能耐，這也和楊苧羅嘲蜘蛛之事不謀而合。

這樣一來，「合生」的樣貌我們已可勾勒出個大概了。「合生」不只是一種具有歌唱、吟誦詩詞特質的伎藝[90]，表演者要有「指物題詠，應命輒成」的能耐，也是此一伎藝所強調的。而若以現代的表演伎藝做類比，「合生」大概相當於約莫二十多年前紅極一時的藝人張帝的急智歌唱表演，此類伎藝表演不但要能展現「指物題詠，應命輒成」的急智，還要能歌唱、吟誦詩詞，且因應此一伎藝所生成的詩詞，多數又具有游戲、嘲諷的興味。

至此，我們可以回過頭去檢視 P.3808 中所抄的〈長興四年中興殿應聖節講經文〉末尾九首詩了。首先，我們在這九首詩之中，也可以發現若干字詞是反覆地出現的，如「近來」一詞，於第一首的末句（「近來也解使雷風」）第二首的第三句（「近來稍似成鱗甲」）第七首的末句（「近來特地却

---

[86] 〔宋〕曾慥撰，《類說》（台北：臺灣商務印書館，景印文淵閣四庫全書），卷六，葉二十四。

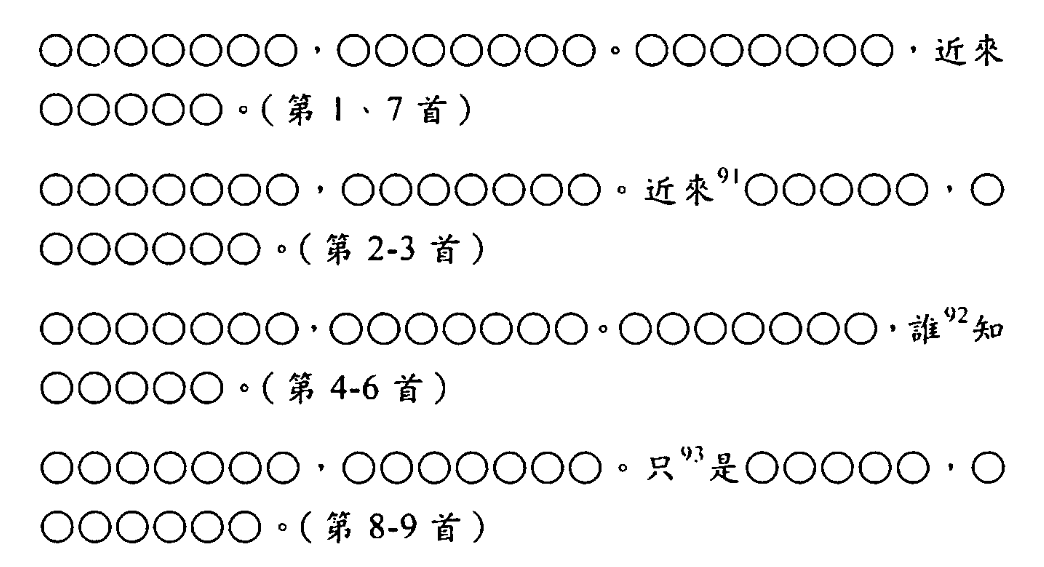
[87] 〔宋〕孟元老等撰，《東京夢華錄（外四種）》（上海：上海古典文學出版社，1956），頁 30、48。

[88] 同上註，頁 465。

[89] 曾永義據《東京夢華錄》卷八「六月六日崔府君生日二十四日神保觀神生日」條出現有「合笙」，云：「頗疑『合生』本作『合笙』，以其表演時以『笙』合奏，故云，作『合生』乃因『笙』省文作『生』。未知是否。」見曾永義，《俗文學概論》（台北：三民書局，2003），頁 703。

[90] 胡士瑩說：「我認為合生是一種以歌唱詩詞為主的口頭伎藝，內容很少故事性，實與以故事為主的『說話』殊途。」胡士瑩，《話本小說概論》（北京：中華書局，1982），頁 125。

難騎」）等均可見，另外，還有與「近來」一詞的運用近同的「近日」——「近日自知毛羽壯」（第三首的第三句）。又如「豈知」一詞，則是第五首的末句（「豈知他是負恩禽」）第六首的末句（「豈知他意別尋窠」）可見之，另還有與「豈知」一詞的運用近同的「誰知」——「誰知反吠主人公」（第四首的末句）。他如，第八首的第三句——「只是一場虛費力」與第九首的第三句——「既是下流根本劣」，雖一作「只是」，另一作「既是」，但它們於句中的作用並無差異，且它們均是運用於轉出詩旨的位置。也就是說，第一首與第七首，第二首與第三首，第四、五、六首，第八首與第九首分別有如是的敘述結構：



〇〇〇〇〇〇〇，〇〇〇〇〇〇〇。〇〇〇〇〇〇〇，近來〇〇〇〇〇。（第 1、7 首）

〇〇〇〇〇〇〇，〇〇〇〇〇〇〇。近來[91]〇〇〇〇〇，〇〇〇〇〇〇〇。（第 2-3 首）

〇〇〇〇〇〇〇，〇〇〇〇〇〇〇。〇〇〇〇〇〇〇，誰[92]知〇〇〇〇〇。（第 4-6 首）

〇〇〇〇〇〇〇，〇〇〇〇〇〇〇。只[93]是〇〇〇〇〇，〇〇〇〇〇〇〇。（第 8-9 首）

這些顯然也都是口頭文本的一大特點——程式化套語的展現，而且這組詩的主旨——譏人忘恩負義是再抽象不過的主題，創作者不但能借時人所熟悉的具體事物來說明，還賦予情境、故事性。更重要的，它是不避重複、口語與嘲弄，與較重分析、具精緻化傾向的書面文化不大相同。也就是說，這九首詩除了具備程式化套語的特點之外，也和前文曾提及的沃爾特・翁（Walter J. Ong）口頭文化九大特徵中的「貼近人生世界的」、「情景式的而不是抽象的」、「聚合的而不是分析的」、「冗餘的或豐裕的」、「帶有對抗色彩的」等是相應的。

因此，將 P.3808 的〈長興四年中興殿應聖節講經文〉末尾九首詩視為因應口頭表演而生成的文本應是可行的。因為，不論就這九首詩外部的生

[91] 「近來」有時做「近日」。
[92] 「誰知」有時做「豈知」。
[93] 「只是」有時做「既是」。

成情境背景，或者是內部的語言內涵、文本內容來看，均和口頭文化較為接近。而且它還有一個間接證據，即是它是接抄於又講又唱的〈長興四年中興殿應聖節講經文〉之後，前文也證實了二者是一體的，而若按照一般敦煌講經文的成規，散文的部分是以講說的方式來呈現的，而韻文的部分則是用以吟唱的，那麼，講經文末尾的這九首詩，當也是以吟唱的方式來演出的。

若我們再將這末尾九首詩與合生伎藝二相對照下，則合生伎藝所強調的要有「指物題詠，應命輒成」的急智、要能歌唱吟誦詩詞、有戲謔傾向等三項特質，唯一還無法確認的，就是這一組詩篇是否也是在「指物題詠，應命輒成」的情況底下所完成的。因此，我們或許仍無法確切地說〈長興四年中興殿應聖節講經文〉末尾九首詩就是合生伎藝的底本，但說它是具有合生一類伎藝表演特質的口頭文本當是可行的。

五、結論

本文的出發點是基於對 Dx3871+P.2555 的詠物詩十六首、P.3644 的「厶乙鋪上新鋪貨」詩、P.3808 的〈長興四年中興殿應聖節講經文〉末尾九首詩等三組敦煌詩的特出——不論是形式或內容，都迥異於常——感到好奇，而也適好在一般的古籍文獻裡，發現了不少與它們頗為近似的作品，如《東坡居士佛印禪師語錄問答》、《逞風流王煥百花亭》裡的片段或《洛陽搢紳舊聞記》卷一「少師佯狂」條所錄的嘲詩等都是，而這些作品又分別與唐宋的伎藝——商謎、叫聲、合生有所關連，遂興起了從此一角度重新檢視這三組詩的念頭，並非強為某一詩篇或某組詩找到與唐宋伎藝表演確切相應者。

而經過前文的討論之後，我們或許仍無法斷言某組詩篇定是唐宋某一伎藝表演的腳本，但它們確實具備了口頭文化常有的程式化套語、語言通俗，以及「貼近人生世界的」、「移情的和參與的」、「情景式的而不是抽象的」等的特徵，故稱它們為因應口頭演出而生成的文本，應是沒太大的問題。甚至因為它們確實是分別與唐宋的伎藝——商謎、叫聲、合生有或大或小的近似之處，說它們是宋代成熟的瓦市伎藝的發展過程中具有奠基意義的一環也不為過。

像這三組詩篇一樣與一般傳世文獻的作品有所繫聯的，在敦煌文學裡還有不少，在前言裡也已列舉了數例。可見得敦煌文學的研究應當大步邁出既有的框架，將之與過去較少運用到的包括宋元以來的日用類書、元雜劇、近現代通俗讀物等一般傳世文獻合觀，相信會有另一番的成果。

賓組骨首刻辭與左右胛骨的關係

林宏明[*]

摘要

根據本文的歸納整理，我們提出以下賓組卜骨卜辭的契刻習慣：當一版賓組的卜骨有兩條由中間向左右兩邊契刻的骨首刻辭時，通常靠近臼角的那一條卜辭卜問時間較另一條卜辭早。據此我們還可以得到以下的契刻習慣以提供甲骨研究者判斷參考：首先是上述這兩條骨首刻辭，較早的那條骨首刻辭經常行款會刻得比較緊密或字略小一些。其次，當一版賓組的卜骨僅有一條骨首刻辭由中間向左或向右契刻，且刻意留下另一邊的位置時，通常刻辭的一邊即是臼角的那一邊。

關鍵詞：甲骨　甲骨文例　賓組卜辭

一、前言

「甲骨文例」是甲骨學重要的內容之一[1]，賓組骨首刻辭的契刻習慣的歸納整理，對甲骨學研究有實質的幫助。例如，我們知道不少骨首刻辭的前辭「干支卜某貞」的卜字，其契刻時往往和鑽鑿相應，也就是說，卜字的橫筆常會刻意和背後的鑽刻相應而刻向臼角的那一邊。這對我們判斷左右胛骨時，無疑是有參考價值的。如果要對甲骨學研究有突破的進展，筆者認為現今可以著重在「同版卜辭之間的關係」及「異版同事類卜辭之間的關係」兩個方向來進行。「同版卜辭之間的關係」研究，這一部分最基本

---

* 林宏明現職為國立政治大學中國文學系副教授。

[1] 宋鎮豪：〈《甲骨文例研究》序〉參見李旼姈《甲骨文例》（台北：台灣古籍出版有限公司，2003 年 6 月）。

的工作就是要釐清版上的卜辭卜問的先後順序。每條卜辭的先後順序確定後，可以讓我們比較準確地判斷版上各條卜辭哪些卜辭是屬於同一組的，及這些卜辭的內容聯繫為何？

六十干支是循環的，這對於判斷同版卜辭的先後一直是困擾研究者的問題。筆者研讀賓組卜骨時，常考慮的一個問題是：骨首上的兩條卜辭其先後順序為何？循環的干支，對今人研讀甲骨卜辭會產生困擾，難道殷人在保存、查驗這些卜辭就不會有這些困擾嗎？本文利用歸納的方法，先把相對完整的例子做分析比較，從中推斷出一些殷人契刻卜辭的習慣，再利用這些歸納出來的契刻習慣來檢驗其他相對比較不完整的例子，如果得到的檢驗結果基本可信，那就可以用來輔助判斷大量屬於極度殘缺的甲骨。

因此，本文擬以賓組的卜骨為範圍，企圖歸納出殷商時期賓組刻人契刻骨首卜辭的習慣，藉此解決「骨首兩條刻辭誰先誰後的問題」。

二、骨首兩條刻辭的先後次序

董作賓五期分法中所分出來的第一期牛肩胛骨刻辭，以及後來學者利用字體分出的賓組卜骨卜辭中[2]，經常在骨臼下方的骨首位置上，會出現從中間分別向左右兩旁契刻的卜辭，我們稱為「骨首刻辭」。這兩條卜辭的內容經常和肩胛骨上刻在邊胛上的卜辭有關，內容也經常比邊胛上的卜辭來得完整，因此其內容在整版卜辭中是比較重要的。也就是說骨首上的卜辭經常和邊胛上的卜辭是一組的，因此如果能夠判斷骨首上「兩條」卜辭的先後，就意味著可以判斷這「兩組」卜辭的卜問先後。骨首上的這兩條卜辭先後的關係，以往似乎沒有比較完整的研究，以下筆者從《甲骨文合集》、《英國所藏甲骨集》、《京都大學人文科學研究所藏甲骨文字》[3]三本著錄書中找出「骨首僅刻一條卜辭的例子」加以研究。

（一）骨首契刻一條卜辭之例

要了解骨首上兩條卜辭的先後關係，筆著認為應該從骨首上僅契刻一條卜辭的例子著手。這些例子中，因為先卜先刻了這一條卜辭，而預留剩

---

[2] 關於甲骨卜辭的分類及其研究概況請參見黃天樹，《殷墟王卜辭的分類與斷代》（台北：文津出版社，1991 年 11 月）。

[3] 郭沫若主編，《甲骨文合集》十三冊（北京：中華書局，1978 年）本文簡稱《合》；李學勤、齊文心、艾蘭，《英國所藏甲骨集》上下（北京：中華書局出版，1991 年）上編兩冊，本文簡稱《英》；貝塚茂樹，《京都大學人文科學研究所藏甲骨文字》（京都大學人文科學研究所印行，1959 年）上下兩冊，本文簡稱《人》。

下的空間是要等待不久的將來再卜再刻。但因種種的原因，後來並沒有再利用那剩下的空間，一直保留到現在。而我們就可以利用這些例子去檢驗，試著去掌握當時卜人刻者的一些習慣規律。需要特別指出的是，這裡找的例子有三個前提：

1. 首先選擇容易判斷左右胛骨的例子。如：骨臼的切角在拓影中比較清楚的，因為骨臼切角確定，左右胛骨就可以確定。
2. 這裡所找的卜辭以「干支卜某貞＋命辭」這類完整的卜辭為主，而且其刻辭方向是從中間向兩邊契刻者。刻辭有所省略及刻辭方向未符合者先不列入。
3. 我們所說的僅刻一條卜辭，指的是原本打算要刻兩條卜辭，而後來只刻了一條卜辭這一類的。這要怎麼判斷呢？就是契刻者明顯有預留位置企圖的那一類，其契刻的位置明顯偏向一邊。如合 130 骨首上「甲午卜」的卜辭，基本上刻在中間，則不列入統計，其餘類推。

根據以上所述，符合者計有七十二組：

1、臼角在右，骨首刻辭先刻在右，預留左邊位置

序號	專書號碼	臼角位置	骨首刻辭契刻位置	序號	專書號碼	臼角位置	骨首刻辭契刻位置
1	合 458	右	右	2	合 579	右	右
3	合 869	右	右	4	合 970	右	右
5	合 1301	右	右	6	合 2013	右	右
7	合 2760	右	右	8	合 4078	右	右
9	合 6050	右	右	10	合 6491	右	右
11	合 6812	右	右	12	合 7287	右	右
13	合 7368	右	右	14	合 7382	右	右
15	合 9976 正	右	右	16	合 11155	右	右
17	合 12764 正	右	右	18	合 13545	右	右
19	合 14569	右	右	20	合 14570	右	右
21	合 14654 正	右	右	22	合 14807 正	右	右
23	英 546 正	右	右	24	英 1179 正	右	右
25	人 B0992	右	右	26	人 B1092b	右	右

2、臼角在左，骨首刻辭先刻在左，預留右邊位置

序號	專書號碼	臼角位置	骨首刻辭契刻位置	序號	專書號碼	臼角位置	骨首刻辭契刻位置
27	合 390	左	左	28	合 527	左	左
29	合 1807	左	左	30	合 2330	左	左
31	合 2483	左	左	32	合 2627	左	左
33	合 3089	左	左	34	合 3381	左	左
35	合 4356	左	左	36	合 4678	左	左
37	合 5097	左	左	38	合 5527	左	左
39	合 5537	左	左	40	合 6201	左	左
41	合 6234	左	左	42	合 6320	左	左
43	合 6340	左	左	44	合 6371	左	左
45	合 6442	左	左	46	合 6451	左	左
47	合 6479	左	左	48	合 6488	左	左
49	合 6490	左	左	50	合 6527	左	左
51	合 7380	左	左	52	7384	左	左
53	合 7685	左	左	54	合 8852 正	左	左
55	合 9679	左	左	56	合 10042	左	左
57	合 10228	左	左	58	合 12408	左	左
59	合 12629	左	左	60	合 13263	左	左
61	合 13443	左	左	62	合 14005	左	左
63	合 14008 正	左	左	64	合 14036	左	左
65	合 14337 正	左	左	66	合 14662	左	左
67	合 14733	左	左	68	合 14750	左	左
69	合 17564 正	左	左	70	英 581	左	左
71	人 B0727	左	左	72	人 B2300	左	左

3.未符合上述兩種情況之例

（1）合 6518＋合 6519

本組綴合見蔡哲茂《甲骨綴合集》第 2 組[4]，臼角當在左邊，骨首刻辭由骨臼切角開始，在骨首的三分之一處刻上「辛丑卜，𡧊貞：今朝勿呼比望乘伐下危，弗其受有祐。」不過由於這條刻辭較長，是不是有可能原本就預定僅刻一辭，值得考慮。

（2）合 7285

臼角在左，骨首刻辭「乙酉卜，𡧊貞：勿呼婦先于龐収人。」從骨首右邊開始由右往左刻。

（3）合 10075

臼角在左，骨首刻辭「癸卯卜亘貞：禱年于岳。」從骨首的中間開始由左往右刻。

（4）合 12335[5]（下圖左）

臼角在左，骨首刻辭「壬子卜，亘貞：至于丙辰雨。」從骨首右邊開始由右往左刻。此類辭例多數有「自今……至于……」此例無「自今」二字，貞人「亘」字補刻在「卜」和「于」的下方，丙辰的「辰」字和一般的刻法有異，此版頗令人生疑。



英 1555



合 12335

[4] 蔡哲茂，《甲骨綴合集》（台北樂學書局，1999 年 9 月）。

[5] 合 12335 即孟廣慧舊藏《殷契國粹》第 5 片，牛胛骨。參見李先登，〈孟廣慧舊藏甲骨選介〉，《古文字研究》第八輯（北京：中華書局，1983 年），頁 78-79。

(5) 英 1555（上圖右）

臼角在左，骨首刻辭「戊申卜，永貞：望乘㞢保在啟。」從骨首偏右處開始由左往右刻兩行。此例行款較一般的骨首刻辭長。合 17633 正（參見下圖）有同日卜問的同文卜辭。



合 17633 正

綜上，在筆者找出的七十七個例子中，僅有五例和筆者揭示的契刻規律不符，且這五例中可能還存在令人覺得可疑的片子。可見這樣的刻契習慣確實是存在的，而不會僅僅是巧合。以下筆者再利用甲骨學相關的知識加以檢驗。

4.利用成套卜辭檢驗此契刻習慣[6]

（1）合 4366、合 5708 正（下圖）

合 4366＋合 5709 正（裘錫圭先生綴合）雖有殘缺，但根據版上的卜兆方向仍可判斷其臼角在右。合 5708 正骨首完好，臼角在左。兩版的骨首刻辭內容雖然一完整、一殘缺，但仍很清楚看出內容是一致的，顯係成套卜辭中的兩版。而合 4366＋合 5709 的骨首刻辭即刻在右邊，合 5708 正則刻在左邊，和筆者揭示習慣一致。因為是同時契刻的成套卜辭，會形成這種差別，可知並非巧合。


合 4366

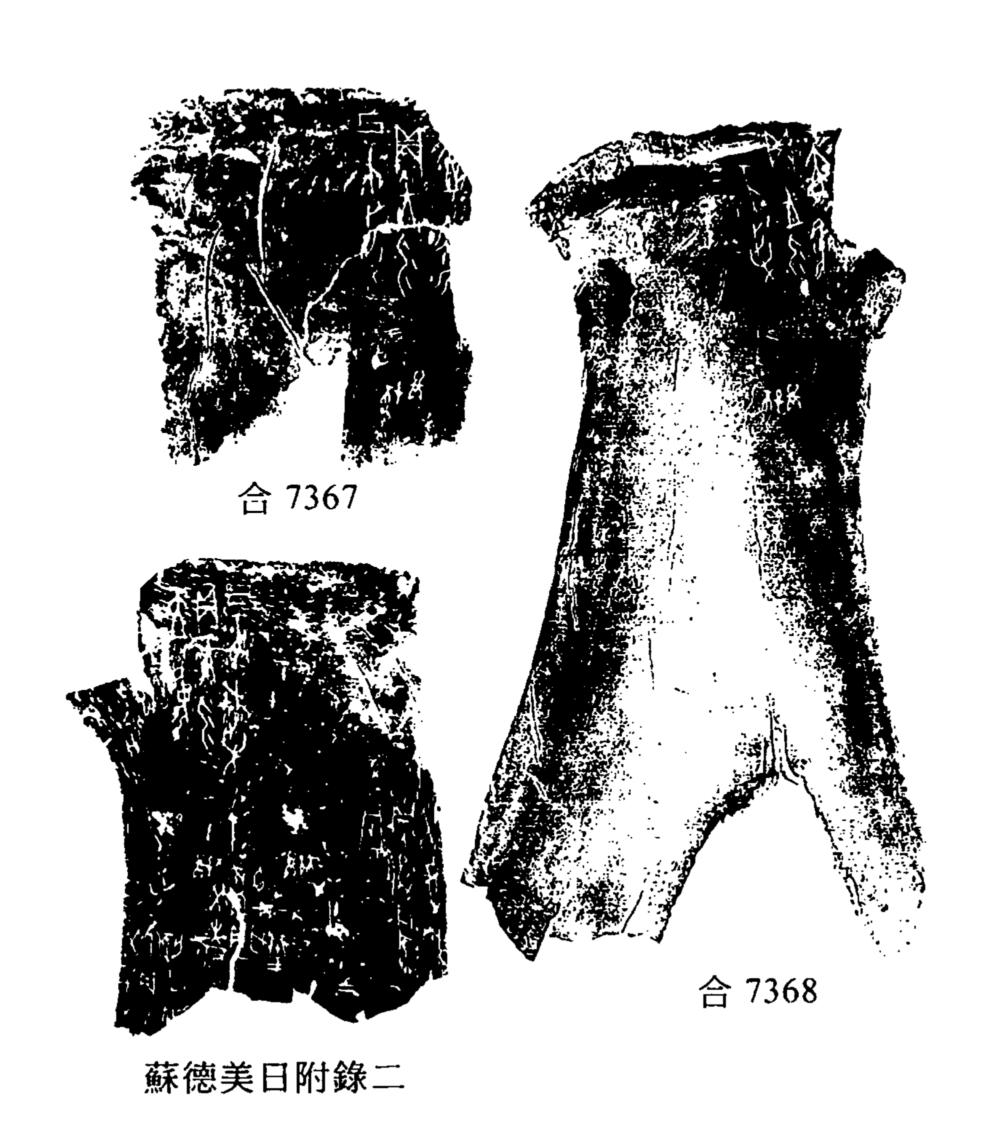

合 5708 正

（2）合 7367、合 7368、蘇德美日附錄二（下圖）

合 7367 及合 7368 同為臼角在右的牛胛骨，兩版的骨首刻辭即都刻在右邊；蘇德美日附錄二則為臼角在左的牛胛骨，骨首刻辭即刻在左邊。三版的骨首刻辭都是「己亥卜爭貞：王勿立中」。此外合 7364 亦可參考，其骨臼在左，左邊骨首刻辭為「庚寅卜永貞：王叀中立若。十一月」，其骨首

[6] 由於篇幅的限制，文中所舉成套卜辭可為證據者，乃為舉例性質。

右邊為占辭「王繇曰：吉。」命辭先刻在靠近臼角的一邊，後在另一邊刻上占辭，顯然也是習慣上先刻在臼角的一邊所造成的。



合 7367

蘇德美日附錄二

合 7368

（3）合補 1322[7]、合 19107（下圖）

合補 1322 的臼角在左，骨首刻辭「甲午卜殼貞：勿令▊」亦在左；而合 19107 的臼角在右，其刻辭亦在右。合 4304 的臼角在左，其骨首刻辭和上述兩版為成套卜辭，亦刻在左。但因為合 4304 骨首左邊有另一刻辭，因此不將此版放入，但由於其左邊的另一辭正是右邊一辭的反面卜問，且省略了前辭，行款由右而左。這樣的正反對貞更可以說明和臼角同在左的骨首刻辭是先刻的。

[7] 蔡哲茂先生將合 5044+合 5045+合 19106+合 39812+英 436 綴合，後收入合補 1322，參見《甲骨綴合集》第 3 組（台北：樂學書局，1999 年 9 月）。本組雖然為遙綴，但因為本文所討論的是骨首上的刻辭，因此並不會因為遙綴的正確與否而影響結論。



合 5044＋合 5045＋合 19106＋合 39812 ＋英 436 合補 1322　　合 19107

（二）骨首契刻兩條卜辭之例

從骨首僅刻一條卜辭的例子我們可以得到這樣一個結論：一般而言胛骨上的骨首刻辭若偏向一邊刻寫，一般會靠近臼角的一邊刻寫。我們認為之所以要留下空間就是為了將來再刻寫其他的卜辭。雖然有例外，但為數極少。對於我們研究甲骨而言，這條契刻規律的掌握很有用。因為這表明就一般而言，若骨首上有兩條刻辭，靠近臼角的那條刻辭比另一條刻辭早。以下我們就用這樣的規律檢驗刻有兩條刻辭的例子。由於干支是循環的，因此驗證的例子要有所揀擇。

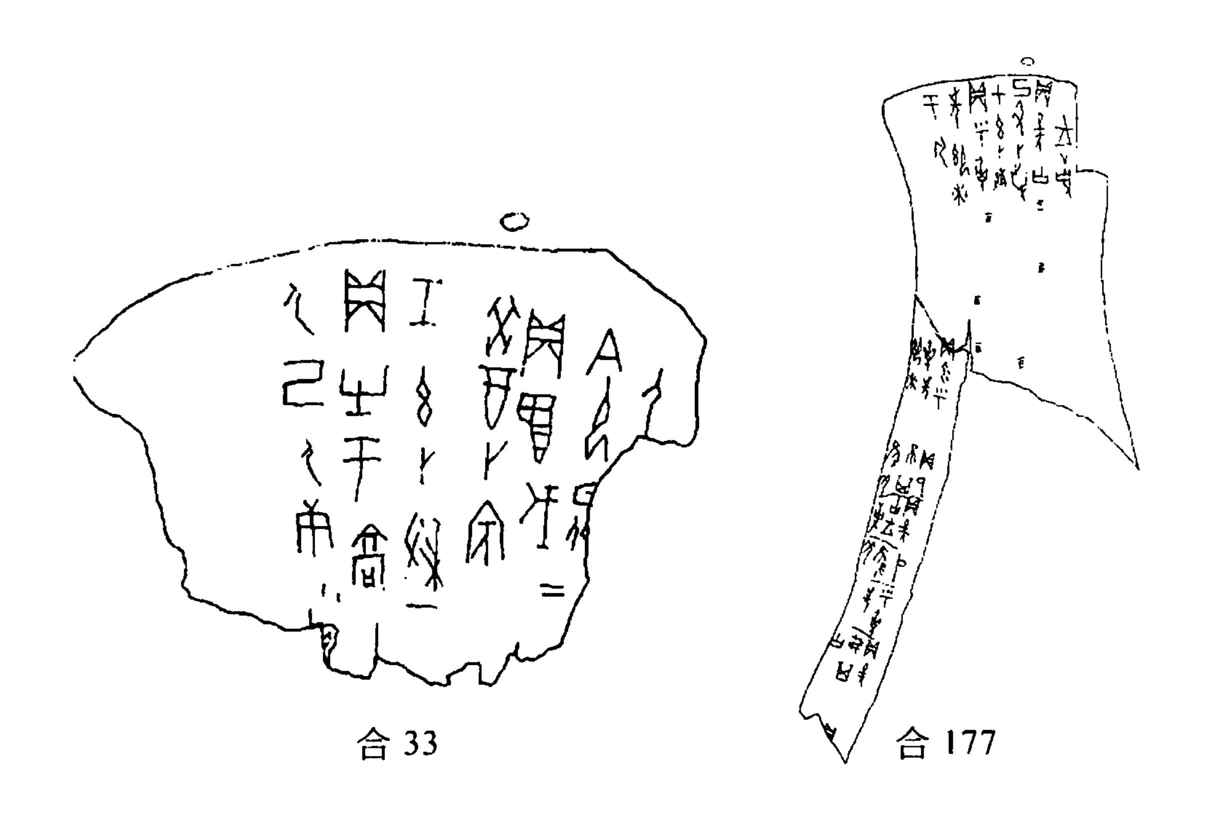
由於在骨首刻兩條卜辭的例子中，有一類是兩條卜辭的前辭兼俱的；另一類是僅刻一條前辭，一般認為是共用這個前辭，由於卜骨多數殘缺，具體的情況可能要透過全面的整理才知道，再加上和本文沒有絕對的關聯，所以目前這一部分我們暫時不談。以下指的是兩條卜辭的前辭兼俱的例子。

1.一般例子的檢證

由於這類的例子數量相當多，因此筆者從合集第一冊的前半（1~600號）舉幾例說明即可。目的是為了說明，臼角的一邊契刻的卜辭行款常會較密，或比中間更偏向臼角的一邊，以期能預留較多的位置出來。

（1）合 33（下圖左）

臼角在右，按照我們所歸納的殷人契刻習慣，右邊一辭較左邊一辭先刻。右邊一辭干支為癸酉（10[8]），刻得偏向右邊，符合。左邊一辭干支為壬午（19），亦可為輔證。



合 33　　合 177

（2）合 177（上圖右）

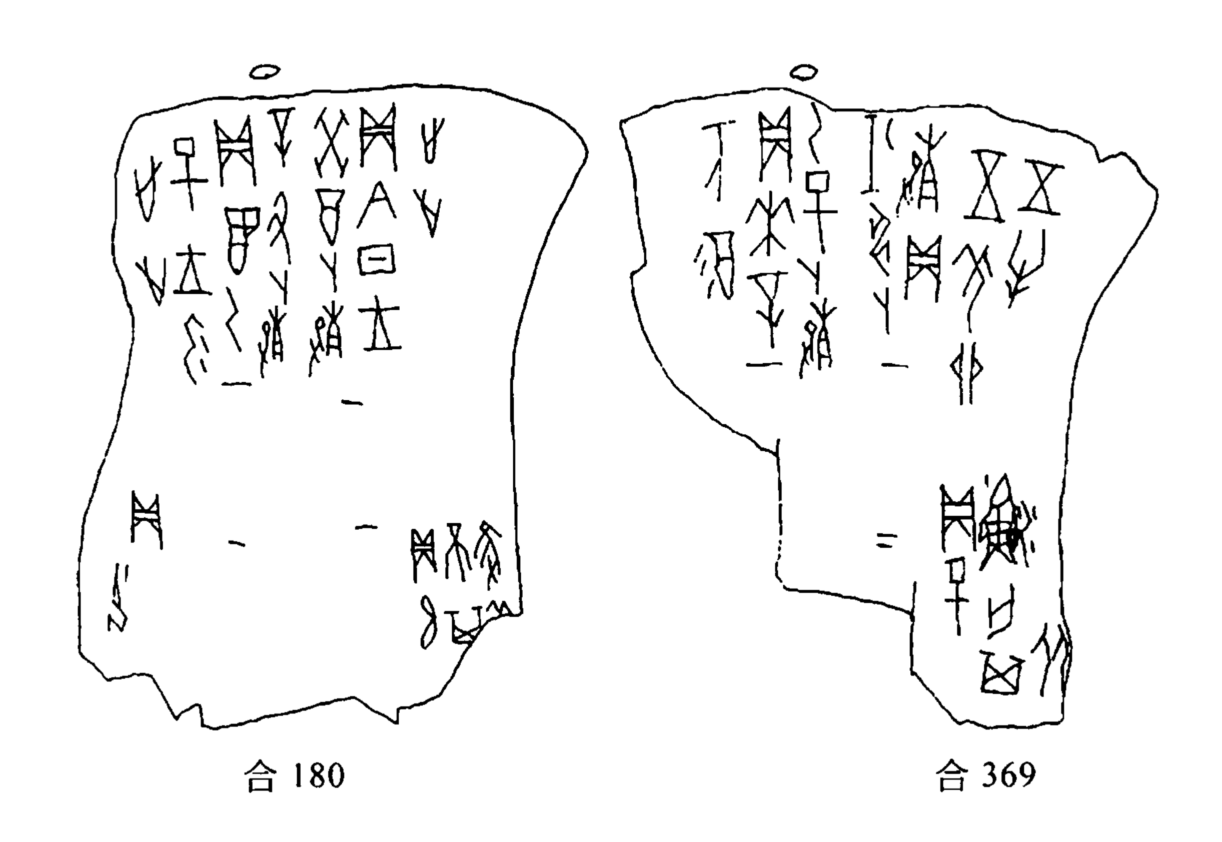
臼角在右，按照我們所歸納的殷人契刻習慣，右邊一辭較左邊一辭先刻。右邊一辭干支為己丑（26），刻得偏向右邊，符合。左邊一辭干支為甲午（31），日期相差五天，亦可為輔證。

---

[8] 此指六十干支從甲子（1）至癸亥（60）的順序，下文情況相同。

（3）合 180（下圖左）

臼角在左，按照我們所歸納的殷人契刻習慣，左邊一辭較右邊一辭先刻。左邊一辭干支為辛丑（38），刻得偏向左邊，符合。右邊一辭干支為癸酉（10）。



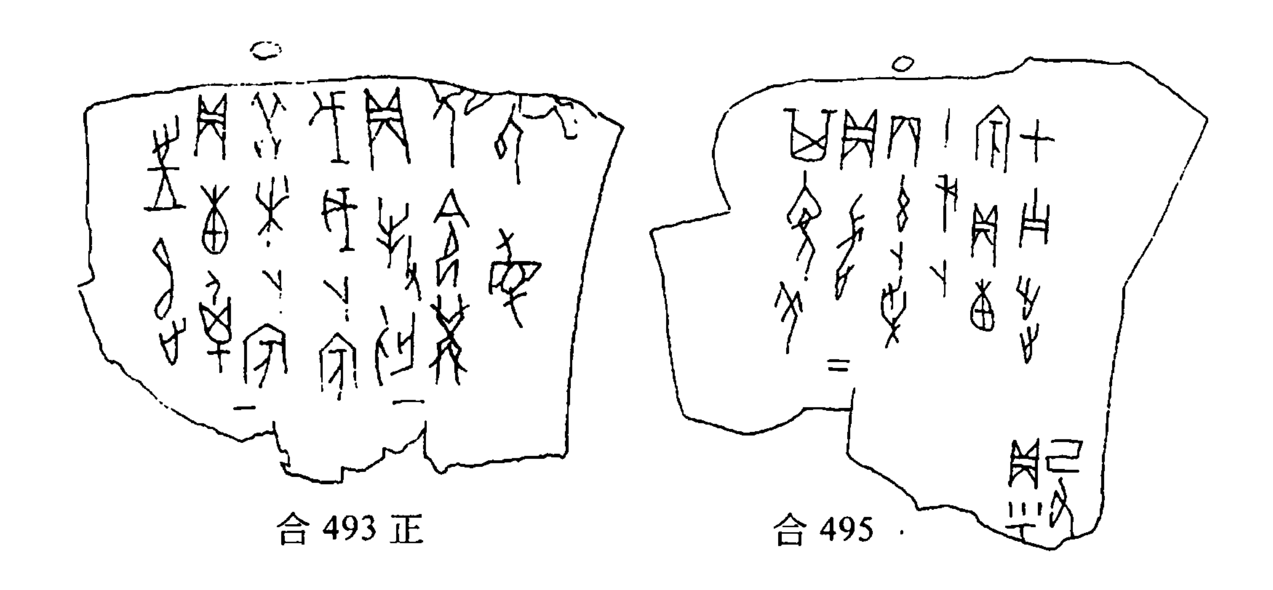
合 180　　合 369

（4）合 369（上圖右）

臼角在左，按照我們所歸納的殷人契刻習慣，左邊一辭較右邊一辭先刻。左邊一辭干支為乙巳（42），刻得偏向左邊，符合。右邊一辭干支為戊申（45），日期相差三天，亦可為輔證。

（5）合 493 正（下圖左）

臼角在左，按照我們所歸納的殷人契刻習慣，左邊一辭較右邊一辭先刻。左邊一辭干支為癸未（20），刻得偏向左邊，符合。右邊一辭干支為戊戌（35）。



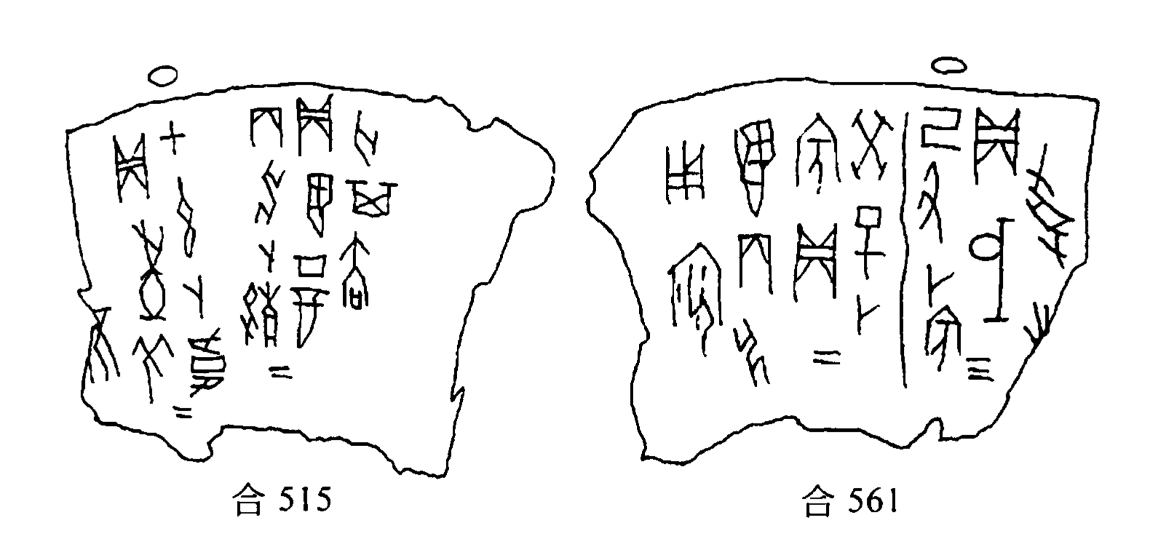
合 493 正　　合 495

（6）合 495（上圖右）

臼角在左，按照我們所歸納的殷人契刻習慣，左邊一辭較右邊一辭先刻。左邊一辭干支為丙午（43），刻得偏向左邊，符合。右邊一辭干支為壬戌（59，壬字缺刻橫畫）[9]。

（7）合 515（下圖左）

臼角在左，按照我們所歸納的殷人契刻習慣，左邊一辭較右邊一辭先刻。左邊一辭干支為甲午（31），刻得偏向左邊，符合。右邊一辭干支為丙申（33），日期相差三天，亦可為輔證。



合 515　　合 561

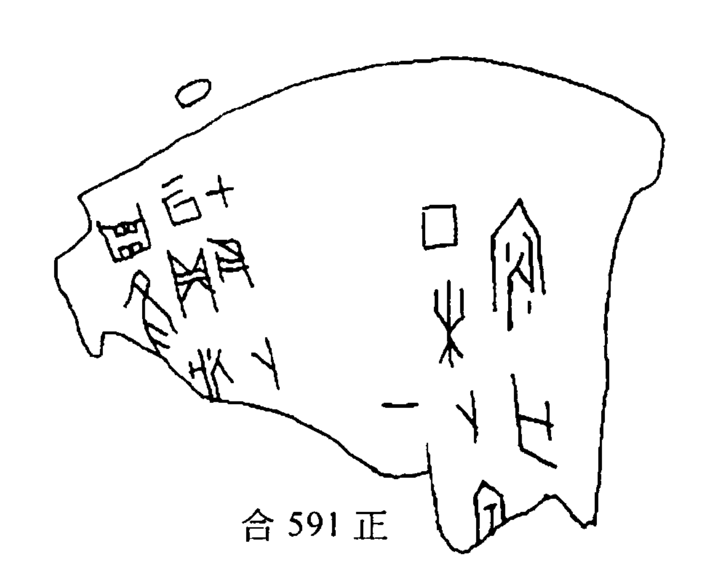
[9] 2009 年 6 月 20 日中國社會科學院歷史研究所先秦史研究室網站，發表了李愛輝〈賓組甲骨新綴一則〉，文中綴合了合 3697+合 19246，和本版合 495 為同文卜辭，壬戌的壬字未缺刻，可以證明。

（8）合 561（上圖右）

臼角在右，按照我們所歸納的殷人契刻習慣，右邊一辭較左邊一辭先刻。右邊一辭干支為己丑（26），刻得偏向右邊，符合。左邊一辭干支為癸巳（30），日期相差四天，亦可為輔證。

（9）合 591 正（下圖）

臼角在左，按照我們所歸納的殷人契刻習慣，左邊一辭較右邊一辭先刻。左邊一辭干支為甲辰（41），刻得偏向左邊，符合。右邊一辭干支為丁未（44），日期相差三天，亦可為輔證。



合 591 正

2.骨首刻辭干支與骨臼記事刻辭干支的檢證[10]

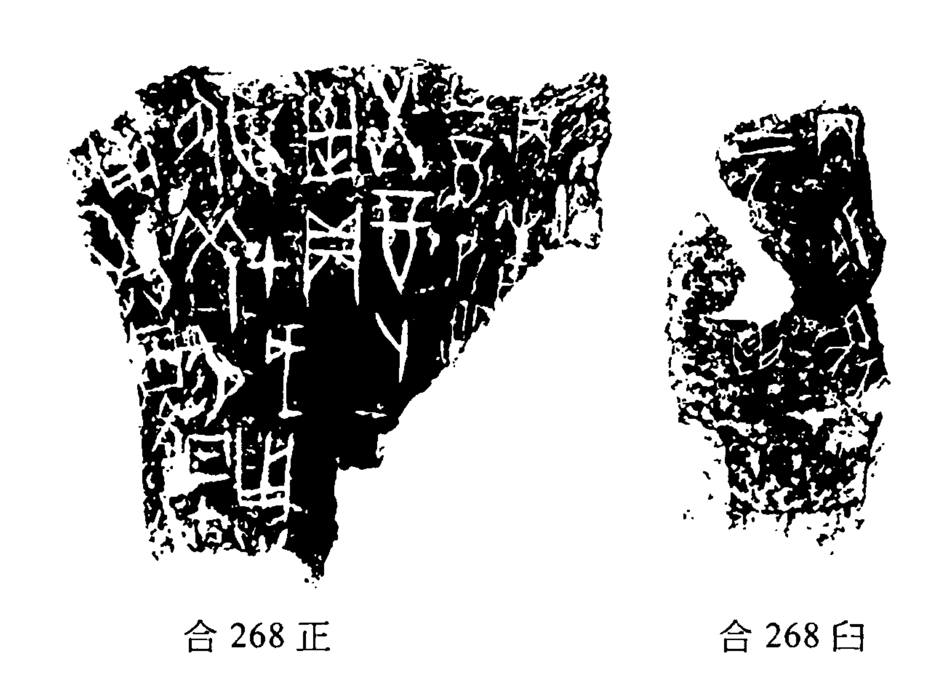
（1）合 268 正臼

合 268 正的骨首位置上有兩條卜辭，丁酉日（34）卜問的在臼角的一邊，字體、行款也刻得較癸酉日（10）卜問的卜辭來的小及密。按照我們所得的殷人契刻習慣，丁酉卜的一辭應該比癸酉卜的那一辭來的早。但是《甲骨文合集釋文》[11]及《殷墟甲骨刻辭摹釋總集》卻都是將癸酉排在丁酉之前，和我們所說的相反。不過如果我們再用合 268 臼記錄卜骨交付[12]日期干支為丙申（33）來檢證，就可以確定丁酉日是先卜問的。

[10] 限於篇幅，以下僅舉二例（參見筆者〈從骨臼刻辭看骨首刻辭的先後〉2009.10.31，台大中文系舉辦「第一屆新出土文字與文獻資料」國際學術研討會論文。）。

[11] 胡厚宣主編，《甲骨文合集釋文》（北京：中國社會科學出版社，1999 年 8 月）。

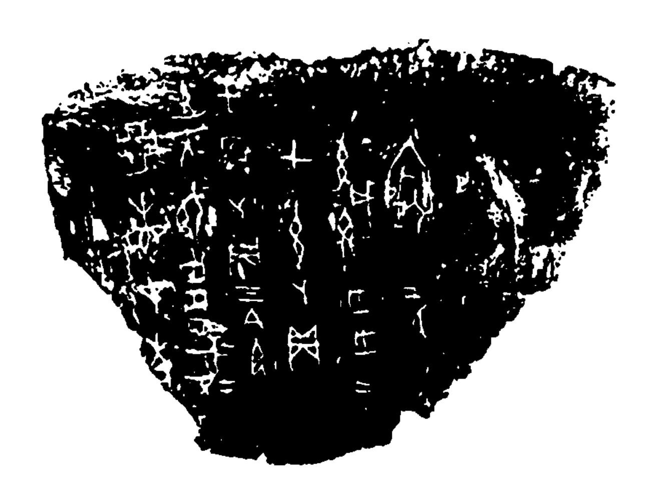
[12] 關於骨臼刻辭的討論，可參見方稚松，《殷墟甲骨文五種記事刻辭研究》（北京：首



合 268 正　　　　合 268 臼

（2）合 564 正臼

合 564 正的骨首位置上有兩條卜辭，甲辰日（41）卜問的在臼角的一邊，行款刻得較甲午日（31）卜問的卜辭來的密。按照我們所得的殷人契刻習慣，甲辰卜的一辭應該比甲午卜的那一辭來的早。但是《甲骨文合集釋文》及《殷墟甲骨刻辭摹釋總集》卻都是將甲午排在甲辰之前，和我們所說的相反。不過如果我們再用合 564 臼記錄卜骨交付日期干支為癸卯（40）來檢證，就可以確定甲辰日是先卜問的。



合 564 正



合 564 臼

都師範大學博士學位論文，2007 年 6 月)。

3、成套卜辭的檢證[13]

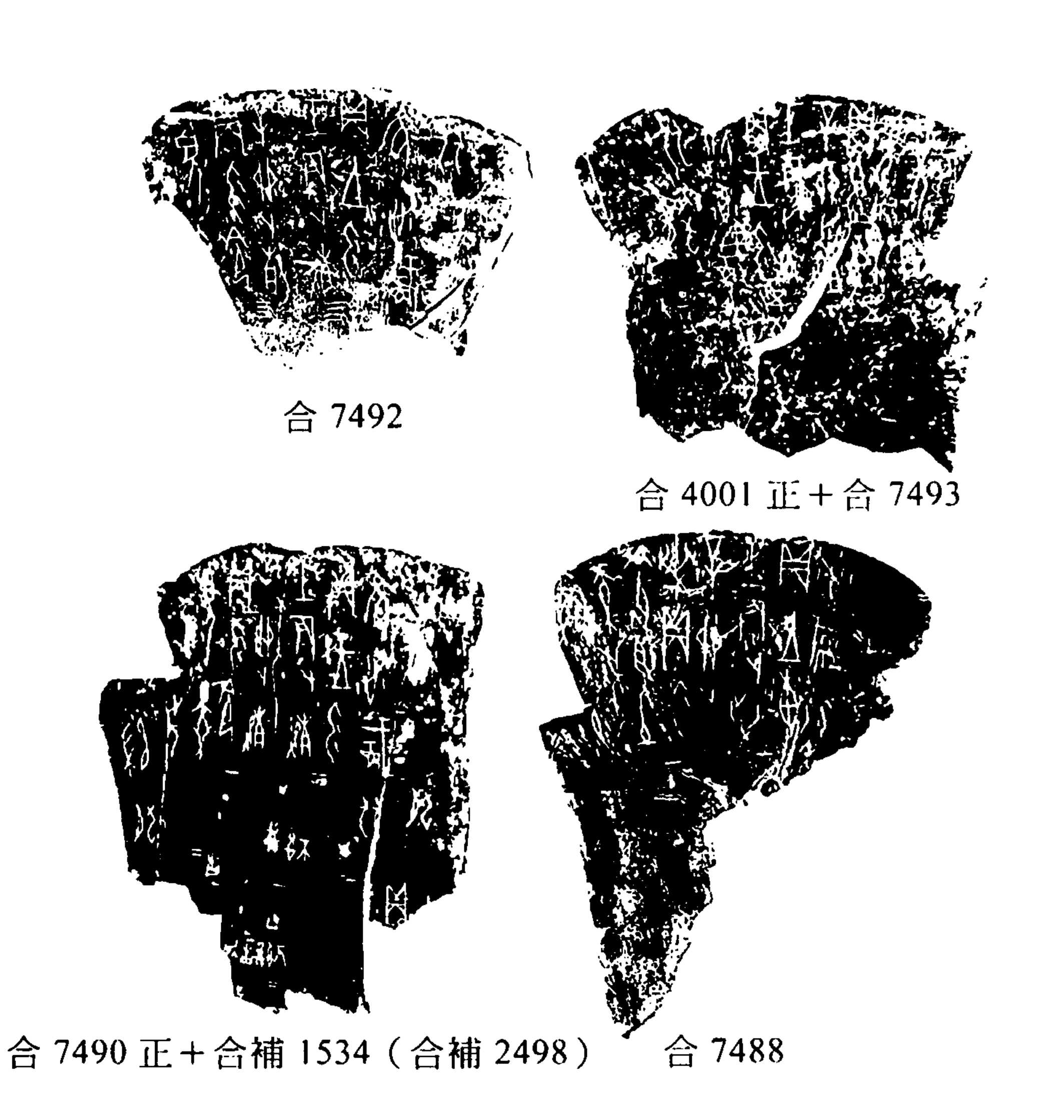
（1）合 4001 正+合 7493（白玉崢先生綴合，臼在右）

合 7488（臼在左）

合 7490 正+合補 1534（合補 2498）[14]（臼在左）

合 7492（臼在左）

以上四版卜骨為成套卜辭的骨首部分，骨首上的兩條卜辭為「辛卯（28）卜殼貞：勿令望乘先歸」「壬辰（29）卜殼貞：王勿惟沚戓比」，四版不論臼角在左或在右，只要是靠臼角的一邊都是辛卯卜。可見如果不是真有本文所揭示的契刻習慣，不會發生這麼巧合的事。



合 7492

合 4001 正＋合 7493

合 7490 正＋合補 1534（合補 2498）

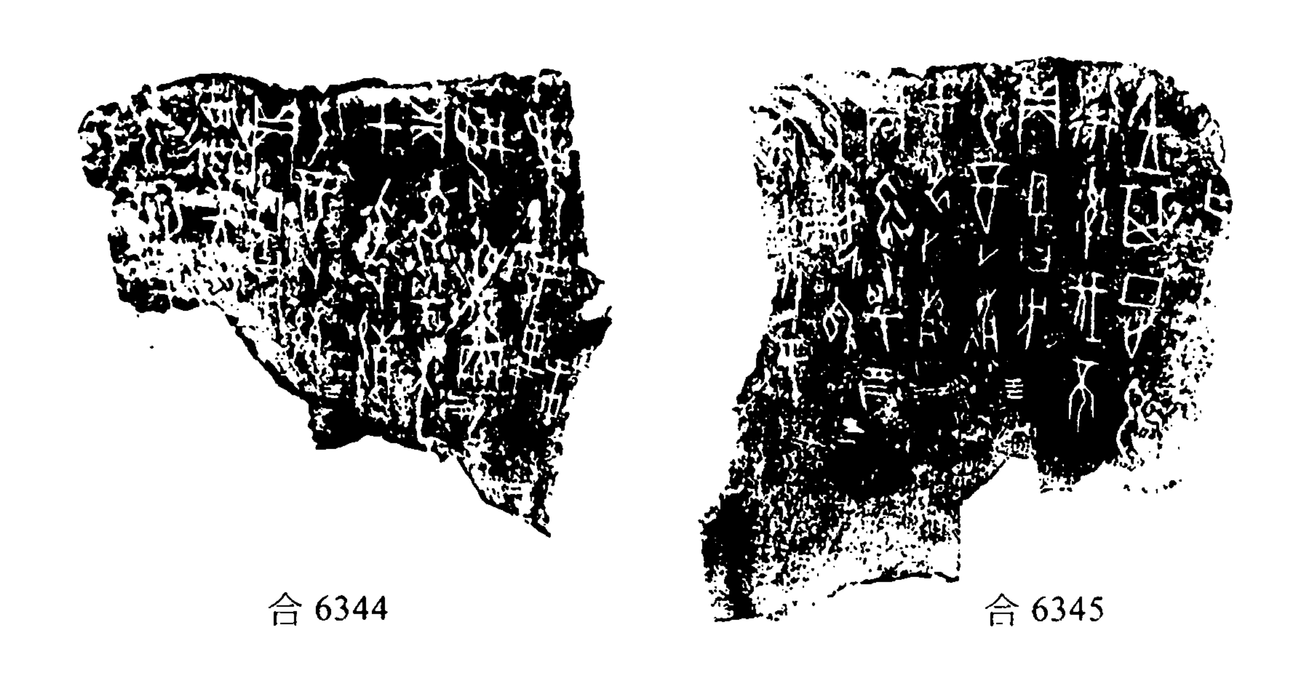
合 7488

[13] 由於篇幅限制，以下僅舉二例。

[14] 蔡哲茂先生綴合，參見《甲骨綴合續集》第 380 組（台北：文津，2004 年）。

（2）合 6344、合 6345

以上兩版卜骨為成套卜辭的骨首部分，兩條骨首卜辭分別為「甲申（21）卜殼貞：勿乎婦姘以[illegible]先于㚇」及「乙酉（22）卜殼貞：呂方[illegible]率伐不，王其征勿告于祖乙，匄又」。合 6344 臼角在右，甲申卜問的一辭即刻在右；合 6345 臼角在左，甲申卜問一辭即刻在左，符合本文所揭示的契刻習慣。從干支來看，甲申較乙酉早一日，兩版的甲申都刻靠近臼角的一邊。



合 6344　　合 6345

4.正反對貞的檢證[15]

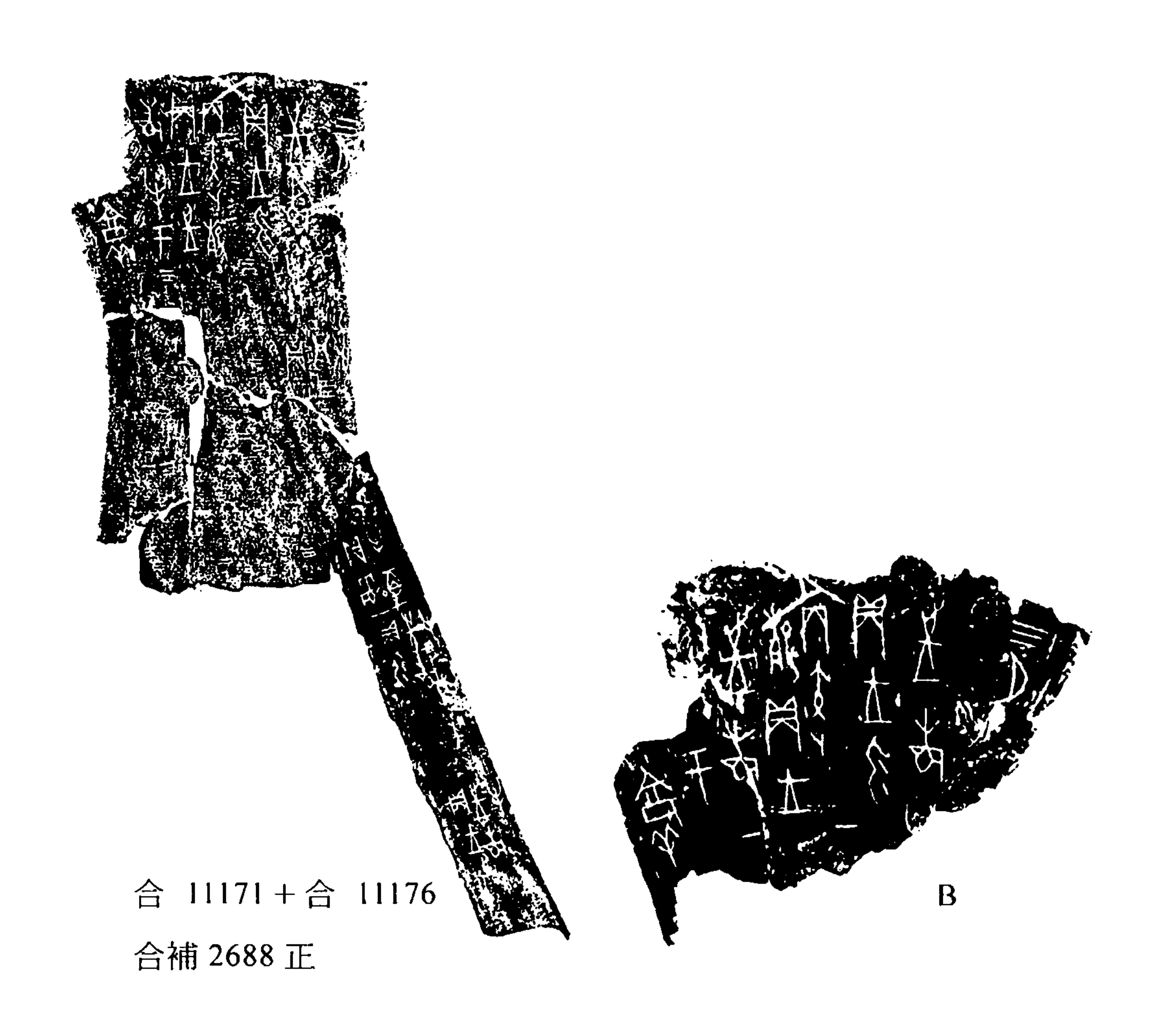
合 11171 正+合 11176（合補 2688 正，蔡哲茂先生綴合）[16]

合 11171 正在骨首位置刻上一組正反對貞的卜辭，正面卜問的「內寅卜殼貞：王往省牛于敦」與反面卜問的「貞：王勿往省牛。三月」此組兩辭為同時契刻，所以字體大小及行款疏密無明顯區別。其前辭只刻在正面卜問的卜辭上，反面卜問省去正面卜辭已提及的「于敦」，且記上月份「三月」，這些現象可說明兩者確實為同時所刻。而正面卜問的，刻在靠近臼角的一邊，如用一般正反對貞先卜問正面的文例，那這個例子也可以證明本文所揭示契刻習慣的存在。最近，李愛輝先生綴合和此有關的同樣臼角在

[15] 限於篇幅，此處僅舉一例。

[16] 蔡哲茂先生綴合，參見《甲骨綴合集》第 157 組（台北：樂學書局，1999 年）。

左的同文卜辭合 7967+合 11170 正[17]，這一綴合版靠近臼角的卜辭，仍然刻得較偏臼角且較密[18]。



合 11171＋合 11176

合補 2688 正

B

三・結論

筆者研讀賓組卜骨時，常考慮的一個問題是骨首上的兩條卜辭其先後順序為何？今人研讀甲骨卜辭的困擾，殷人是如何避免的？因此透過觀

[17] 見 2009 年 6 月 18 日中國社會科學院歷史研究所先秦史研究室網站，發表了李愛輝〈賓組甲骨新綴一則〉。此外，與此有關的同文卜辭尚有一些，但目前都過於殘碎，無法用來說明問題。

[18] 我們可以依照本文的規律做如下的設想：因為下左圖據兆序為「三卜」，下右圖兆序為「一卜」，會不會是因為刻者依了原來的習慣刻了「一卜」的刻辭後，發現骨首位置可以很充裕地容下這兩條卜辭，所以就在空間上做一些微調，讓刻辭美觀些。

察，筆者發現在賓組的卜骨中，當一版賓組的卜骨有兩條由中間向左右兩邊契刻的骨首刻辭時，通常靠近臼角的那一條卜辭卜問時間較另一條卜辭早。由於先刻，就必須預留尚未卜問契刻的例子，因此，較早契刻的那條骨首刻辭經常行款會刻得比較緊密或字略小一些。其次，當一版賓組的卜骨僅有一條骨首刻辭由中間向左或向右契刻，且刻意留下另一邊的位置時，通常刻辭的一邊即是臼角的那一邊。本文分單刻一條骨首卜辭及兩條骨首卜辭來處理，從甲骨的其他文例知識來加以檢驗這條契刻習慣。

當然，我們還是能夠找出少數例外的例子，但是可以說，這在賓組卜骨中的比例是相當小的。由於此規律的發現，兩條完整卜辭的先後可以確定，這樣同版上類屬於這兩條卜辭的其他同組卜辭的先後就可以確定，這不但對我們研究和理解卜辭內容很有幫助，而且無疑是解決卜骨骨邊刻辭的契刻先後及理解的一把鑰匙，這些問題對於甲骨研究很有幫助，基於時間及篇幅的考量，擬另文討論。

（本文為近年執行國科會專題計畫的部分成果。2008 年 9 月投稿被退件，2009 年 6 月 13 日於政大中文系「2009 年出土文獻研究視野與方法研討會」上宣讀發表時，得到評論人蔡哲茂先生的許多指正。本文出版前也得到兩位匿名審查人的許多寶貴建議，附記於此，以誌謝忱。）

附錄：2009 年出土文獻研究視野與方法研討會

<table>
<tr><th colspan="6">2009 年出土文獻研究視野與方法研討會</th></tr>
<tr><td colspan="6">主辦單位：國立政治大學中國文學系</td></tr>
<tr><td colspan="6">地　　點：國立政治大學百年樓三樓中文系會議室</td></tr>
<tr><td colspan="6">日　　期：2009 年 6 月 13 日（星期六）</td></tr>
<tr><td colspan="6">09:20～09:50 報　　到</td></tr>
<tr><td colspan="6">09:50～10:00 開　　幕</td></tr>
<tr><th>場次</th><th>名稱</th><th>時間</th><th>主持人</th><th>發表人</th><th>論文題目</th></tr>
<tr><td rowspan="4">一</td><td rowspan="4">秦文化與周易</td><td rowspan="4">10：00
｜
12：00</td><td rowspan="4">趙中偉</td><td>陳伯适</td><td>出土簡帛《周易》參校鄭玄與王弼異文——
兼以此確認版本問題的可能性</td></tr>
<tr><td>洪燕梅</td><td>《睡虎地秦簡‧日書》「詰」篇所見巫術文化</td></tr>
<tr><td>劉怡君</td><td>漢初法制的一個側面——以《奏讞書》亡匿案件為中心之考察</td></tr>
<tr><td>謝秀卉</td><td>虞官與巫者：傳世及出土文獻中所記載的「伯益」及其相關敘事</td></tr>
<tr><td colspan="6">12：00～13：30 午餐</td></tr>
<tr><td rowspan="3">二</td><td rowspan="3">出土文獻與道家</td><td rowspan="3">13：30
｜
15：00</td><td rowspan="3">曾春海</td><td>郭梨華</td><td>黃老道家之開展向度與特質</td></tr>
<tr><td>潘玉愛</td><td>論帛書《道原》道體詮釋的可能</td></tr>
<tr><td>王志楣</td><td>郭店《老子》、〈太一生水〉、上博〈恆先〉的宇宙觀及與通行本《老子》的比較</td></tr>
<tr><td colspan="6">15：00～15：20 休息</td></tr>
</table>

<table>
<tr><td rowspan="3">三</td><td rowspan="3">出土文獻與
文字考釋</td><td rowspan="3">15：20
｜
16：50</td><td rowspan="3">蔡哲茂</td><td>黃麗娟</td><td>湖南新出楚璽補釋二則</td></tr>
<tr><td>楊明璋</td><td>論三組敦煌詩與唐宋伎藝表演的關係兼論敦煌文學研究的未來</td></tr>
<tr><td>林宏明</td><td>賓組骨首刻辭與左右胛骨的關係</td></tr>
<tr><td colspan="6">16：50～17：00 休息</td></tr>
<tr><td colspan="6">17：00～17：30
觀察報告：董金裕教授</td></tr>
<tr><td colspan="6">17：30 閉幕</td></tr>
<tr><td colspan="6">18：00 晚宴</td></tr>
</table>

■說明

1.每場主持人 3 分鐘，兼評論人每篇討論 10 分鐘，每篇論文主講 15 分鐘，餘為綜合討論。

2.綜合討論於該場論文全部發表後進行，每人發言以 3 分鐘為限。

09'
出土文獻
研究視野與方法　第一輯

ISBN 978-986-02-0196-3

